LA MUJER Y LA REFORMA

CÉSAR VIDAL

CÉSAR VIDAL

LA MUJER Y LA REFORMA

EDITORIAL JUCUM

P.O. Box 1138 Tyler, TX 75710-1138

Editorial JUCUM forma parte de Juventud Con Una Misión, una organización de carácter internacional.

Si desea un catálogo gratuito de nuestros libros y otros productos, solicítelos por escrito o por teléfono a:

Editorial JUCUM

P.O. Box 1138, Tyler, TX 75710-1138 U.S.A.

Correo electrónico: info@editorialjucum.com Teléfono: (903) 882-4725 www.editorialjucum.com

La mujer y la Reforma

por César Vidal

Diseño de carátula: Joshua Hernández

Los textos de la Biblia han sido traducidos del griego y el hebreo por el autor directamente.

ISBN 978-1-576-58960-1

Este material está disponible gratuitamente, con la única finalidad de ofrecer lectura edificante a tod@s aquellos herman@s que no tienen los recursos económicos para adquirirlo. Si usted es alguien financieramente privilegiado, utilice este material para su evaluación, y, si es de su gusto, bendiga al autor, editores y librerías, con la compra del libro.

Kamikaze PDF

ÍNDICE

Introducción

1. La mujer en el mundo en que surgió el cristianismo

2. La mujer entre el cristianismo primitivo y la reforma

    La Patrística

    La mujer y la Escolástica

3. La reforma y la mujer (1): familia, matrimonio y sexo

    La mujer, la familia y el matrimonio

    La mujer y el sexo

4. La mujer y la reforma (2): iglesia, trabajo, educación, arte y compasión

    La mujer en la iglesia

    La mujer en el trabajo

    La mujer en la educación

    La mujer en el arte

    La mujer en la compasión

Conclusión

Bibliografía

Acerca del autor

INTRODUCCIÓN

La Reforma ha sido un área de estudio de décadas para quien escribe estas palabras. Aún no habían concluido los años setenta del siglo pasado, cuando escribí un artículo de cierta extensión en que consideraba los pros y los contras de la figura y de la obra de Martín Lutero. Se trataba de un trabajo primerizo y, quizá, algo ingenuo, pero donde ya pisaba con pie relativamente firme en un terreno que llevaba transitando años. Regresé a la Reforma para dedicarle algunos capítulos tanto en mi libro *El legado del cristianismo en la cultura occidental* como en *La herencia del cristianismo* que lo corregí, completé y amplié. Con todo, no fue hasta este siglo en que me acerqué en una dimensión mayor a un fenómeno espiritual que cambió la Historia universal. En el año 2008, obtuve el premio de ensayo Finis Terrae con una obra titulada *El caso Lutero* en la que describía a partir de un número considerable de fuentes —¿se puede escribir Historia de otra manera?— los antecedentes del período en que tuvo lugar la Reforma, sus razones —reconocidas incluso por prestigiosos autores católico-romanos— y sus primeros pasos relacionados, sí, con Lutero, pero también con otros personajes. El hecho de que el libro contara con un amplio apéndice documental permitía a los lectores acercarse a este episodio de manera directa y clara.

Con todo, mi mejor y mayor aporte al análisis de la Reforma ha sido hasta la fecha *El legado de la Reforma* donde, en 2016, no solo volví sobre muchos de los aspectos ya analizados en *El caso Lutero* sino que, por añadidura, me centré en lo que había significado la Reforma en términos culturales, la manera en que había marcado una diferencia entre naciones que todavía existe y se percibe con claridad en Europa y América y la forma en que implica un faro de luz para abordar problemas que hoy persisten y que, más que previsiblemente, continuarán en el futuro. A pesar de que *El legado de la Reforma* superaba más que holgadamente las cuatrocientas páginas, en sus diversos capítulos hubo aspectos que sólo pude abordar de pasada y que eran más que merecedores de un estudio monográfico. Uno de ellos —ciertamente, no el único— fue el relacionado con la mujer.

Los estudios sobre la mujer se han convertido, lamentablemente, en una moda de la misma manera que no hace tanto abundaron los relacionados con los pobres. Me temo que, en uno y otro caso, se han producido aportes interesantes, pero, en su mayoría, han sufrido una pátina ideológica que los ha desprovisto de rigor y seriedad. Simplemente, son fruto de una corriente que no sabemos lo que durará, pero que, de momento, está ahí e incluso recibe jugosas subvenciones estatales. Bajo ningún concepto, desearía verme incluido en ese grupo siquiera porque mis primeros acercamientos al tema de la mujer tuvieron ya lugar en ocasiones, con no poco escándalo cuando no había finalizado la década de los setenta del siglo pasado.

En esta obra, he pretendido centrarme, siquiera a vuelo de pájaro, en lo que han implicado para la visión de la mujer dos fenómenos tan relacionados como el surgimiento del cristianismo y la Reforma protestante del siglo XVI. Ambos estuvieron arraigados firme y hondamente en las Escrituras, pero mientras que el primero implicó una explosión espiritual de cumplimiento de las promesas de Dios, la segunda constituyó un intento de regresar a esa pureza primitiva lamentablemente adulterada por los siglos de la Edad Media.

Así, en la primera parte de este ensayo histórico, me he detenido en el cristianismo primitivo —otro de mis temas predilectos de trabajo desde hace décadas— y, especialmente, en cómo su visión de la mujer chocó frontalmente con la que tenía el mundo clásico e incluso el pueblo de Israel. Nunca antes en la historia del género humano fue contemplada la mujer con más dignidad ni respeto que en esas primeras comunidades cristianas y, ciertamente, las mujeres supieron responder a esa predicación de manera que no puede causar sorpresa.

La segunda parte del libro está relacionado con un fenómeno terrible que ni puede ni debe ser ocultado en cualquier análisis del cristianismo. Me estoy refiriendo a la manera en que se convirtió en religión del estado romano cristianizándolo apenas, pero paganizándose en profundidad. Lamentablemente, como sucedió con tantas otras enseñanzas del cristianismo primitivo, la paganización masiva que tuvo lugar en el siglo IV d. de C., acabó con el impacto más que positivo que había tenido sobre la mujer y la Edad Media hubo de contemplar la implantación de otra visión —

profundamente negativa— de la sexualidad, de la familia y del sexo femenino de la que el catolicismo-romano no ha logrado emanciparse al día de hoy.

Sólo partiendo de la descripción, por somera que sea, de ambos antecedentes resulta ya posible entrar en la tercera parte de esta obra dedicada al análisis del impacto de la Reforma del siglo XVI en la visión de la mujer.

El autor tiene la confianza en que este ensayo pueda acercar a muchas personas a un problema que, a diferencia de las modas, sí que tiene una relevancia multisecular y que hoy, dadas las corrientes que pretenden apartar las enseñanzas de la Biblia para colocarse sobre ella, adquiere una especial actualidad. El lector juzgará si lo he conseguido o no.

No puedo concluir esta introducción sin hacer referencia a personas que me fueron de especial ayuda con sus sugerencias y lecturas previas en la redacción de este libro. Es el caso, por supuesto, de Viviana Velie de YWAM Publishing —Editorial JUCUM con quien discutí por primera vez la posibilidad de escribirlo, de Misty Grant, presidenta de la Logos University que leyó algunos de los capítulos en un primer acercamiento, de Yelena Isabel Pineda que hubo de bregar con el texto y su edición y de Galyna Kalinnikova, mi extraordinaria asistente que se mantuvo a mi lado mientras daba los últimos retoques a esta obra. A todas ellas —mujeres, por cierto— vaya mi más profunda gratitud. Sin ellas, sin duda alguna, este libro habría sido peor. No entretengo más a los lectores. El texto los está esperando.

Miami, FL, marzo 2018 - mayo 2019

1

LA MUJER EN EL MUNDO EN QUE SURGIÓ EL CRISTIANISMO

Es habitual escuchar la tesis —tan repetida como inexacta— de que el cristianismo acabó imponiéndose sobre el paganismo meramente en virtud de la utilización de la fuerza bruta. Un cristianismo intolerante e inculto se habría así alzado vencedor gracias al apoyo imperial y habría eliminado a un paganismo tolerante e ilustrado amén de pujante. No hace falta decir que la defensa de esa tesis es fácilmente instrumentalizable como un arma dialéctica en contra del cristianismo y en favor de las supuestas virtudes humanistas de la sociedad pagana. La realidad histórica resulta, según se desprende de las distintas fuentes, muy diferente. Lo cierto es que el paganismo demostró sobradamente su intolerancia al perseguir vez tras vez a los cristianos que eran una pacífica minoría religiosa y que —a diferencia de, por ejemplo, los judíos que se alzaron en el 66 d. C. y a inicios del siglo II bajo Bar Kojba, solo por citar los dos ejemplos más sobresalientes— ni una sola vez se enfrentó con las armas al imperio romano.

Debe reconocerse que el choque de valores entre las dos cosmovisiones no podía resultar más obvio. Uno de los ejemplos más claros es el de la visión y la situación de las mujeres.

El derecho romano estaba concebido en función de los varones romanos y libres. Poca atención, salvo cuando se cruzaban en el camino de estos, concedía a las mujeres, a los no-romanos o a los esclavos, a los que se consideraba *res*, palabra que en latín significa cosa y que en castellano ha terminado por designar, no sin razón etimológica, a las cabezas de ganado. Los ejemplos que se pueden aducir en defensa de nuestra tesis a partir de las fuentes resultan numerosísimos. Detengámonos en el *status* de las mujeres.

La cultura clásica —de raíces griegas y latinas— era todo salvo benévola hacia ellas. Como señaló en su día Burckhardt[1], «la mujer es, pues, sólo una

1. *Historia de la cultura griega,* Madrid, 1971, t. V, p. 178.

cosa, un medio para el caso». No exageraba en su apreciación. En la cultivada Atenas[2] —una de las ciudades más relevantes de la Historia antigua e incluso universal donde el apóstol Pablo predicó el Evangelio— su situación era, sin ningún tipo de exageración, penosa. Eliano nos ha transmitido el dicho del genial Demóstenes[3], que afirmaba que los atenienses contaban con tres tipos de mujeres: las hetairas —una especie de cortesanas— para el placer, las esclavas para el uso diario y las esposas, para engendrar hijos legítimos y ocuparse de las tareas domésticas. Difícil es encontrar una visión más utilitaria y deshumanizada de la mujer. Sin embargo, los males femeninos comenzaban mucho antes. Para empezar, su número se veía reducido a causa del muy común infanticidio femenino. Además, se les proporcionaba poca o nula educación —Menandro afirmaba en un fragmento menor no identificado que «el que enseña letras a su esposa está mal aconsejado ya que proporciona veneno adicional a una serpiente»— y se concertaba su matrimonio en la infancia, celebrándose apenas llegada la joven a la pubertad y en ocasiones incluso con anterioridad.

En términos legales, el *status* de una mujer era similar al de un niño, aunque en la práctica, su condición real se acercaba más a la de una propiedad en manos de un varón. Incluso aunque la mujer podía poseer alguna propiedad, esta, en realidad, quedaba en manos del hombre que gobernaba su vida. La gobernaba, ciertamente, y no de manera benévola. Llegado el caso, podía divorciarse de la mujer sin entregarle indemnización ni compensación mediante el fácil expediente de expulsarla de su casa. Era esta una medida obligatoria legalmente si la mujer, por ejemplo, había sido violada. Por lo que se refería a la mujer, si deseaba el divorcio se veía limitada por el hecho de que algún varón de su familia aceptara defenderla ante los tribunales.

Esa situación, por supuesto, contaba con explicaciones de carácter filosófico que la justificaban. Aristóteles —que influiría enormemente en la

---

2. Sobre la situación de la mujer en Grecia, véanse: M. Finley, *Economy and Society in Ancient Greece*, Nueva York, 1982; *La Grecia Antigua: Economía y sociedad.* Booklet, Barcelona, 2000. M. Guttentag y P. E. Secord, *Too Many Women? The Sex Ratio Question*, Beverly Hills, 1983; S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, Slaves: Women in Classical Antiquity*, Nueva York, 1975. *Diosas, rameras, esposas y esclavas: En la antigüedad clásica.* Madrid, Akal, 2004.

3. Eliano, V. H., XII, 5; XIV, 35.

filosófico que la justificaban. Aristóteles —que influiría enormemente en la filosofía medieval— podía afirmar en su *Política*[4] que «el varón es por naturaleza superior y la mujer, inferior, y uno gobierna mientras que la otra es gobernada: este principio de necesidad se extiende a toda la Humanidad».

Si esa era la situación en la ciudad donde nació la democracia y floreció la filosofía, también hay que reconocer que la condición femenina en Roma no resultaba, desde luego, mejor. Como ya vimos que sucedía en Grecia, incluso en el caso de las clases acomodadas, «una mujer es un niño grande que hay que cuidar a causa de su dote y de su noble padre»[5]. Ni que decir tiene que en el caso de las pertenecientes a otras clases sociales la situación no era precisamente mejor. El estudio de las fuentes epigráficas romanas deja de manifiesto que las mujeres romanas se casaban en su mayoría cuando eran simples niñas[6]. En otras palabras, en no pocos casos, ni siquiera habían alcanzado la pubertad cuando contraían matrimonio. Esta circunstancia no quedaba excluida —todo lo contrario— cuando se trataba de mujeres pertenecientes a las clases altas. Así, Octavia se casó a los once años; Agripina, a los doce; Tácito contrajo matrimonio con una joven de trece años, o Quintiliano, el hispano maestro de la gramática latina, tuvo su primer hijo de una esposa de esa misma edad. Plutarco menciona que los romanos entregaban a sus hijas para que contrajeran matrimonio cuando «tenían doce años o incluso menos»[7], y encontramos noticias similares en otros historiadores como Dión Casio. Es cierto que el derecho romano consideraba edad núbil para la mujer los doce años, pero ni siquiera esa barrera era respetada siempre. De hecho, la niña podía ser casada antes, aunque solo se historiadores como Dión Casio. Es cierto que el derecho romano consideraba edad núbil para la mujer los doce años, pero ni siquiera esa barrera era respetada siempre. De hecho, la niña podía ser casada antes, aunque solo se la considerara esposa legal cuando alcanzaba los doce años. Desde luego, las

4. I, 5.

5. *P. Ariés y Georges Duby, Historia de la Vida Privada: Del Imperio Romano al Año Mil*, Madrid, 2001, p. 53.

6. Sigue siendo clásico el artículo de K. Hopkins, «The Age of Roman Girls at Marriage», en *Population Studies*, 1965, 18, págs. 309-327. Un estudio también interesante basado sobre todo en inscripciones, en A. G. Harkness, «Age at Marriage and at Death in the Román Empire», en *Transactions of the American Philological Association*, 27, págs. 35-72.

7. Citado en Hopkins, *op. cit.*, pág. 314.

críticas frente a esos comportamientos eran del todo inexistentes y las evidencias arqueológicas muestran que los matrimonios —incluso si se celebraban antes de que la niña alcanzara los doce años— eran consumados[8]. De ahí que no resulte sorprendente que la ley romana incluso se ocupara de articular mecanismos sancionatorios para las adúlteras de menos de doce años[9].

Sin duda, la suerte de aquellas niñas no era envidiable y, sin embargo, en el contexto de la época hay que considerarlas forzosamente afortunadas, ya que, al menos, habían logrado llegar a esa edad. El infanticidio, es decir, el dar muerte a niños era no solo común en el mundo clásico, sino que además constituía una realidad totalmente tolerada y legitimada. Así, Séneca, a pesar de la altura moral de no pocas de sus obras, contemplaba el hecho de ahogar a los niños en el momento del nacimiento como algo provisto de razón, y, por supuesto, la idea de que debiera mantenerse la vida de un hijo no deseado provocaba una repulsa directa. Al respecto, debe recordarse que el gran historiador romano Tácito censuró como una práctica «siniestra y perturbadora» el que los judíos condenaran como «pecado el matar a un hijo no deseado» (Historias 5, 5). No se trataba, desde luego, de excepciones. Los grandes filósofos griegos Platón (República 5) y Aristóteles (Política 2, 7) habían recomendado el infanticidio como una de las medidas políticas que debía seguir el Estado.

Por supuesto, los niños abandonados o muertos tras nacer pertenecían a ambos sexos, pero, de manera ostentosamente preferente, este triste destino recaía en las hembras o los enfermos. Al respecto, no deja de ser interesante el testimonio recogido en la carta privada que un tal Hilarión[10] envió a su esposa Alis, una mujer que se encontraba encinta:

> «Sabe que estoy aún en Alejandría y no te preocupes si todos regresan y yo me quedo en Alejandría. Te ruego que cuides de nuestro hijito y tan pronto como me paguen te haré llegar el dinero. Si das a luz, conservarlo si es varón, y *si es hembra, desembarázate de ella*. Me has escrito que no te olvide. ¿Cómo iba a olvidarte? Te suplico que no te preocupes». [La cursiva es nuestra.]

---

10. Hilarión a Alis, in P Oxy 744.

Hilarión, amante esposo y afectuoso padre, aunque solo si se trataba de hijos varones, no constituía un caso marginal. Simplemente, era un ejemplo de lo que aparecía en las normas legales y en la práctica cotidiana. Uno de los pilares históricos del derecho romano, la denominada ley de las Doce Tablas, por ejemplo, permitía al padre abandonar a cualquier hembra o a cualquier varón, si bien en este último caso debía tratarse además de una criatura débil o con malformaciones.

Por otro lado, recientes excavaciones han dejado de manifiesto que de las docenas de niños arrojados a la muerte en una ciudad mediterránea de la época la inmensa mayoría eran hembras[11]. Que los hombres superaran a las mujeres demográficamente en una proporción de 131 a 100 en la ciudad de Roma y de 140 a 100 en Italia, Asia Menor y África[12] no era sino una consecuencia de la nula consideración que se tenía socialmente hacia el sexo femenino. ¿Acaso podía ser de otra manera cuando era rara la familia que aceptaba en su seno más de una hija? De acuerdo con un estudio arqueológico realizado por Lindsay, sobre la base de seiscientas familias estudiadas en una de las ciudades del imperio solo seis —es decir, el 1 por 100— contaba con más de una hija[13].

Teniendo en cuenta que ya constituía una verdadera fortuna el poder sobrevivir hasta la pubertad para contraer enseguida matrimonio, no debería sorprendernos que el papel de las mujeres en el campo de las religiones paganas resultara, por regla general, mínimo. El movimiento de la Nueva Era —tan ahistórico e indocumentado en la práctica totalidad de sus manifestaciones— ha insistido en las últimas décadas en un mensaje que contrapone a un cristianismo supuestamente patriarcal contra un paganismo felizmente feminista. Desde el punto de vista de la propaganda, el mensaje puede resultar sugestivo, pero, desde el punto de vista de la Historia,

---

11. L. E. Stager, «Eroticism and Infanticide at Ashkelon», en *Biblical Archaeology Review*, 17, 1991, págs. 34-53. Estos cuerpos infantiles contaban apenas con unos días cuando fueron abandonados, según P. Smith y G. Kahila, «Bones of a Hundred Infants Found in Ashkelon Sewer», en *Biblical Archaeology Review*, 17, 1991, pág. 47.

12. J. C. Russell, *Late Ancient and Medieval Population*, Filadelfia, págs. 14 y sigs.

13. J. Lindsay, *The Ancient World: Manners and Moráis*, Nueva York, 1968, pág. 168.

semejante pretensión no pasa de ser un dislate de enorme envergadura. Ciertamente, en ocasiones, hubo mujeres que desempeñaron algún papel en ciertos templos y santuarios paganos, pero los grupos religiosos a los que pertenecían y los centros en que desempeñaban sus funciones resultaban tan periféricos que su importancia resultaba muy reducida en el seno de la sociedad pagana. Por añadidura, en no pocos casos, las ceremonias propias de las mujeres —como las Bacantes— se reducían a convertirlas en seres que se embriagaban y perdían el control. En paralelo, otras religiones paganas como el mitraísmo permitían solo una participación masculina. En general, las religiones paganas no otorgaron a la mujer una posición mejor que la que ocupaba en la sociedad y, ciertamente, es lógico que así fuera.

El mundo del judaísmo manifestaba hacia la mujer una mayor consideración que la que podía esperar encontrar en el mundo helenístico. Ciertamente, la idea de que pudiera ser abortada, muerta al nacer o abandonada resultaba impensable. Con todo, su *status* social era diferente al del varón y estaba claramente subordinado. Así, durante su menstruación incurría en un estado de impureza ritual o *nidah*, impureza que volvía a producirse tras las relaciones sexuales, con posterioridad al parto, etcétera. Aunque se esperaba en teoría que prestara su consentimiento libre al marido escogido por su familia, por regla general parece que era muy común que se produjera solo una aceptación de los hechos consumados. Por supuesto, la muerte de su esposo representaba un drama de tal magnitud que la viuda constituía, junto al huérfano, un paradigma de ser menesteroso (Salmo 68, 4-5; Isaías 1, 17; Zacarías 7, 9-10 etc). Por añadidura, el hecho de que pudiera acceder a una cierta instrucción era por lo general muy excepcional.

La diferencia que el cristianismo ofrecía frente a ambas cosmovisiones, la del mundo clásico y la del judaísmo, ambas aceptadas socialmente y estructuradas de forma legal, era, pura y simplemente, extraordinaria. Jesús, de entrada, se había comportado en agudo contraste con diversos aspectos de la cultura judía. Un ejemplo elocuente de esa circunstancia se halla en su actitud hacia las mujeres. Jesús las trató con una cercanía y una familiaridad que llamó la atención incluso de sus mismos discípulos que no podían comprender semejante conducta (Juan 4:27). A diferencia de los rabinos de su tiempo, que no se hubieran acercado nunca a una mujer —¿quién se

hubiera arriesgado, por ejemplo, a contraer la impureza ritual procedente de una menstruante?— son repetidos los casos en que Jesús habló en público con ellas incluso en situaciones muy delicadas (Mateo 26:7; Lucas 7:35-50; 10:38 y ss.; Juan 8:3-11). No solo eso. Las puso como ejemplo de conducta en el seno de una cultura acusadamente patriarcal (Mateo 13:33; 25:1-13; Lucas 15:8) e incluso encomió en público sus virtudes (Mateo 15:28).

A diferencia de lo que encontramos en fuentes paganas y judías, encontramos distintos episodios en los que las mujeres fueron objeto de la atención de Jesús (Mateo 8:14; 9:20; 15:22; Lucas 8:2; 13:11). Por si fuera poco, hubo mujeres que llegaron a convertirse en discípulos suyos, de nuevo un fenómeno reprobable desde la óptica no sólo pagana sino también judía (Lucas 8:1-3; 23:55). Para sorpresa —y ciertamente escándalo— de sus contemporáneos, Jesús las había integrado entre sus seguidores otorgándoles un trato en nada inferior a los varones.

Lo mismo sucedió con posterioridad con los discípulos de Jesús. Pablo se atrevió a afirmar que en el seno de la comunidad cristiana no existían diferencias entre hombre y mujer de la misma manera que no se daban entre esclavos y libres o judíos y gentiles (Gálatas 3:27-28). Basta comprobar los datos que aparecen en las fuentes paleocristianas para comprender que semejante afirmación no fue una mera declaración de buenos principios. En su Epístola a los Romanos (16:1 y ss.), por ejemplo, Pablo menciona un número considerable de colaboradores de los que, prácticamente, la mitad son mujeres. Entre ellas se encuentran mencionadas Febe (16:1-2) —que era diaconisa en la comunidad cristiana de Cencrea— y Junia de la que se nos dice que era «insigne entre los apóstoles» (16:7).

Las referencias a la participación femenina en los oficios eclesiales vuelven a repetirse en otros escritos paulinos como las cartas pastorales y así en 1 Timoteo 3:11 y ss., Pablo indica los requisitos que debían cumplir las aspirantes al diaconado. Con todo, donde Pablo alcanzó un grado de osadía que debió escandalizar a no pocos fue cuando señaló que los esposos —dueños y señores de las esposas— debían amarlas de la misma manera sacrificial que Jesús lo había hecho con la iglesia (Efesios 5:25-26). El pasaje puede haber quedado desgastado en la mente de muchas personas, pero resulta de una enorme relevancia y muestra la inmensa profundidad

emocional y espiritual que implica la relación conyugal. La mujer había dejado de ser una propiedad del marido de la que podía disponer prácticamente a su antojo para convertirse en la receptora de un amor sublime, a decir verdad, tan extraordinariamente sublime que estaba desarrollado a imagen y semejanza del Amor mayor que ha tenido lugar en la Historia universal.

La visión de Pablo, desde luego, no fue una excepción. Plinio el Joven, al relatar la persecución desencadenada contra los cristianos, informa de que había torturado a dos jóvenes «que eran diaconisas»[14]. Encontramos también testimonios similares en Clemente de Alejandría y en Orígenes, así como en decisiones conciliares como las del Concilio de Calcedonia del año 451, que marcó distintas condiciones para que las mujeres accedieran al diaconado.

Sin embargo, el acceso de las mujeres a un ministerio religioso no fue, con seguridad, lo que más las atrajo hacia la nueva fe. El factor esencial era la manera tan distinta en que las enseñanzas de Jesús las contemplaban y cómo tenían consecuencias, literalmente, de vida o muerte para ellas. De entrada, el cristianismo condenaba sin ningún tipo de paliativos el infanticidio. Por supuesto, no practicaba acepción de sexos al respecto, pero no puede dudarse, por lo ya visto, que los principales beneficiarios de esa actitud eran los recién nacidos de sexo femenino. El privar de vida a un bebé se consideraba moralmente nefasto y, a diferencia de lo contenido en la carta de Hilarión, no se contemplaba una excepción con el caso de las niñas.

La cultura pagana, por supuesto, no tenía ninguna objeción moral contra el aborto e incluso había aducido razones en su favor. Platón *(República* 5, 9) había escrito que el Estado debía convertir en obligatorio el aborto para las mujeres que superaban los cuarenta años y también considerarlo como una manera de controlar el crecimiento de la población. Aristóteles, asimismo, había suscrito el punto de vista de que solo debía procrearse hasta una edad determinada y que, superada esta, había que recurrir al aborto (*Política,* 7, 14, 10). La sociedad romana, desde luego, consideraba normal que los varones dispusieran de los fetos de sus esposas o amantes, y

14. No fue un caso excepcional. B. Bowman Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church,* Minneapolis, 1989, en un estudio que puede considerarse clásico, indica cómo del número considerable de mártires femeninas hay que deducir que las autoridades romanas las identificaban con ciertas posiciones ministeriales en el seno de la iglesia primitiva.

conocemos, por ejemplo, el caso de Julia, la sobrina de Domiciano, a la que este ordenó abortar cuando quedó embarazada por mantener relaciones sexuales con él.

El cristianismo, y en esto era incluso más estricto que el judaismo[15], consideraba, sin embargo, un grave atentado contra la moral la destrucción de la vida que estaba albergada en el vientre de una mujer. La Didajé, la primera catequesis cristiana de la que tenemos noticia, cuya fecha de redacción puede incluso ser anterior al año 70 d. C., ya consignaba la siguiente prohibición: «No matarás a un niño recurriendo al aborto ni lo matarás una vez que haya nacido» (2: 2). De la misma manera, a *I Apología* de Justino dejaba de manifiesto que «se nos ha enseñado que es una perversidad abandonar a los niños recién nacidos» (XXVII). La posición del cristianismo primitivo hacia el aborto y el infanticidio no tardó en convertirse en una abierta denuncia dirigida a las más altas instancias del imperio. Atenágoras (Apología 35) ya señaló en el siglo II al emperador Marco Aurelio que «decimos a las mujeres que utilizan drogas para provocar un aborto que están cometiendo un asesinato, y que tendrán que dar cuentas a Dios por el aborto... contemplamos al feto que está en el vientre como un ser creado, y por lo tanto como un objeto del cuidado de Dios... y no abandonamos a los niños, porque los que los exponen son culpables de asesinar niños». Sabido es que la apología no disuadió al emperador de convertirse en un perseguidor de los cristianos. Pero tampoco la persecución apartó a los cristianos de sus puntos de vista. A finales del siglo II, Minucio Félix (Octavio 33) volvía a condenar el aborto y lo relacionaba —con razón— con la propia mentalidad pagana. De esa terrible amenaza se veían libres las mujeres en el interior de las comunidades cristianas.

Por añadidura, los cristianos propugnaban estrictas normas morales en el terreno de la vida conyugal, equiparando de nuevo al hombre y a la mujer. Así, condenaban el divorcio (con matices, porque sí aceptaban algunas causas en que podía ser lícito[16]), el incesto, la infidelidad matrimonial y la poligamia. Por supuesto, el cristianismo valoraba la castidad femenina, pero,

---

15. Sobre precedentes judíos en Flavio Josefo y el Pseudo-Focilides, aparte de un desarrollo del tema, véase: M. J. Gorman, *Abortion and the Early Church,* Downers Grove (Illinois), 1982.

16. Al respecto, véase M. L. West y R. Francis, Scandal in the Assembty, Nueva York, 1970, especialmente pp. 112 ss.

al mismo tiempo, rechazaba la doble vara de medir que consideraba con benevolencia el adulterio masculino[17]. Por el contrario, la infidelidad masculina era objeto de una censura tan acentuada como la femenina[18]. La mujer cristiana sabía que de ella se esperaba una conducta de fidelidad, pero a la vez era consciente de que su esposo estaba sometido a las mismas exigencias morales. Una vez más la equiparación entre ambos sexos era considerada natural. Además, las mujeres que se convertían al cristianismo gozaban de ventajas adicionales. Por ejemplo, contraían matrimonio a una edad mayor que sus coetáneas y tenían posibilidad de escoger a su cónyuge. Una vez más, las fuentes arqueológicas resultan contundentes. Una mujer pagana tenía tres veces más posibilidades que una cristiana de haber contraído matrimonio antes de los trece años; y el 44 por 100 de las paganas ya estaban casadas a los catorce años en comparación con el 20 por 100 de las cristianas, es decir, menos de la mitad. De hecho, el 48 por 100 de las cristianas eran solteras aún a los dieciocho años[19]. Si se producía la viudedad, la situación que el cristianismo ofrecía a las mujeres era también considerablemente mejor a la que estas experimentaban en la sociedad clásica.

La crisis demográfica relacionada con la propia ética del paganismo se traducía, entre otras circunstancias, en una enorme presión social —incluso legal— para que las viudas volvieran a contraer matrimonio. El emperador Augusto llegó a disponer que si la nueva boda no se celebraba en un plazo de dos años las viudas se vieran sujetas a una sanción legal. Por el contrario, el cristianismo manifestó desde un principio un respeto muy especial hacia las viudas e incluso organizó un sistema de asistencia de sus necesidades que carecía de parangón en la Antigüedad. Los orígenes de este sistema asistencial se hallan, desde luego, en el cristianismo apostólico. De hecho, Pablo menciona en las pastorales el cuidado que la congregación debía mostrar para con aquellas viudas que carecían de recursos (1 Timoteo 5:3 y ss.). Una vez más no se trató de una excepción, sino de una práctica que se vio continuada de manera fecunda en los siglos siguientes. En el año 251,

17. A. T. Sandison, «Sexual Behavior in Ancient Societies», en D. Brothwell y A. T. Sandison (eds.), *Diseases in Antiquity*, Springfield, págs. 734-755.

18. H. Chadwick, *The Early Church*, Harmondsworth, 1967, pág. 59.

19. Cifras con tablas comparativas, en Hopkins, *op. cit.*

por ejemplo, precisamente en medio de la terrible persecución de Decio, Cornelio, el obispo de Roma, escribía a Fabio, obispo de Antioquía, que las iglesias de su diócesis estaban atendiendo «a más de mil quinientas viudas y personas desamparadas»[20].

Ciertamente, el Evangelio implicó extraordinarios cambios en la percepción de la mujer que existía en el judaísmo y en la cultura clásica. Su dignidad y su vida eran respetadas de manera incomparable. Su peso en la vida comunitaria no tenía parangón en el mundo pagano y tampoco en el judaísmo. En cuanto a la visión de la vida familiar y conyugal, las convertía en seres dotados de las mismas obligaciones que el varón en áreas como la fidelidad o la castidad. Por si todo lo anterior fuera poco, podían esperar que sus esposos les dispensaran un amor cuyo modelo no era algún episodio erótico de la Antigüedad como las de los dioses que seducían mujeres sino la entrega sacrificial de Cristo por su Iglesia. Calificar semejantes cambios como revolucionarios no constituye, en absoluto, una exageración.

¿Supieron las mujeres de la época apreciar la situación muy superior que les ofrecía el cristianismo en relación con el paganismo? Una vez más, las fuentes son terminantes al respecto. El cristianismo tuvo un éxito extraordinario entre la población femenina del imperio mucho antes de convertirse en religión oficial. De hecho, el número de fieles femeninas de la nueva fe debió de exceder de manera considerable el de varones, y esto en una sociedad donde la *ratio* demográfica por sexos era exactamente la contraria[21]. Así, por ejemplo, en un inventario de la propiedad confiscada en una iglesia de la ciudad norteafricana de Cirta durante una persecución en el año 303, hallamos dieciséis túnicas de varón frente a ochenta y dos de mujeres... ¡una desproporción superior a cinco a uno!

Como señaló muy adecuadamente Chadwick[22], «el cristianismo no solo tuvo un enorme éxito entre las mujeres, sino que además fue gracias a ellas como penetró en estratos superiores de la sociedad». Es conocido el caso de la cristiana Marcia, una concubina del emperador Cómmodo, que logró que

20. Eusebius, *Historia eclesiástica,* VI. 43.

21. En el mismo sentido, véanse: R. L. Fox, *Pagans and Christians,* Nueva York, 1987; A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Nueva York, 1908, t. II, pág. 73.

22. H. Chadwick, *op. cit.*, pág. 56.

se indultara a Calixto, futuro obispo de Roma, de una sentencia de trabajos forzados en las minas. No fue el suyo un episodio excepcional. De hecho, las disposiciones eclesiásticas muestran un número creciente de cristianas que contraían matrimonio con paganos e incluso una considerable comprensión hacia esas situaciones. Al parecer, el cristianismo no temía perder miembros en esos matrimonios. Por el contrario, tal y como se desprende incluso de las fuentes bíblicas (1 Pedro 3:1-2; 1 Corintios 7:13-4), contaba con razonables esperanzas de lograr la conversión de los esposos paganos. Calixto, ya convertido en obispo de Roma, encontró incluso admisible el concubinato entre una cristiana y un pagano siempre que se guardara la fidelidad propia del matrimonio. Por supuesto, los hijos nacidos de esos matrimonios —y otras uniones— solían ser educados en la fe cristiana.

A la altura del siglo IV, cuando el cristianismo estaba en puertas de convertirse en religión del imperio, al menos la mitad de la población era ya cristiana. Sin embargo, su peso demográfico era mucho mayor, ya que el porcentaje de conversas femeninas era más elevado y se extendía sobre familias en las que el esposo continuaba siendo pagano. Para alcanzar esa situación, en contra de lo sostenido por los apologetas del paganismo, la nueva fe no había tenido que recurrir a la violencia ni al respaldo estatal. Más bien, había sufrido el tener que enfrentarse con ambos.

Se pensara lo que se pensara, lo cierto es que a lo largo de tres siglos el cristianismo fue concitando no solo las simpatías de amplios sectores sociales —esclavos y mujeres, pero también aquellos que estaban asqueados profundamente de la moral pagana— sino también reuniendo en su seno un potencial demográfico que no podía ser igualado por una sociedad que abandonaba a sus hijos, que practicaba el aborto libremente y que sometía a las mujeres a un trato injusto y discriminatorio. En los siglos anteriores César había recompensado con tierras a los padres que engendraran tres o más hijos (59 a.C.) y Augusto (29 a.C. y 9 d.C.) había promulgado normas que otorgaban preferencia política a los padres de tres o más hijos, que sancionaban a las parejas sin hijos, a las solteras de más de veinte años y a los solteros de más de veinticinco. Emperadores sucesivos habían incidido en estas políticas demográficas desde el poder, pero, como señalaría Tácito (*Anales* 3, 25), la ausencia de niños seguiría prevaleciendo. A inicios de la

era cristiana la tasa de fertilidad del imperio ya era negativa[23]; por el contrario, el cristianismo iba implantándose en los sectores de la población capaces de revertir esa terrible tendencia y les infundía una ética —siquiera en lo tendente a evitar el infanticidio y el aborto— que tenía consecuencias demográficas muy positivas. Pese a la persecución, la tortura y las ejecuciones, lo cierto es que el cristianismo crecía demográficamente en un imperio que retrocedía en ese terreno. Uno de los factores absolutamente esenciales de ese avance había sido la respuesta de las mujeres al Evangelio.

La crítica escéptica ha intentado en ocasiones minimizar esta circunstancia aludiendo a la escasa racionalidad o incluso inteligencia de las mujeres. En otras palabras, si hubo más mujeres que hombres en el seno del cristianismo se debió al hecho de que las mujeres no se caracterizan por pensar o, simplemente, porque son más estúpidas. Es obvio que semejante argumento resulta ridículo y, por supuesto, ofensivo. Si la clave de las conversiones femeninas hubiera sido la supuesta irracionalidad habrían abarrotado también los templos paganos, lo que, desde luego, no fue el caso. Si, en buena medida, las mujeres se adhirieron al cristianismo fue, ni más ni menos, porque las consideraba seres humanos, porque condenaba su exterminio, porque las equiparaba con los varones, obligando además a estos a adoptar patrones de conducta que aplicaban a ambos por igual como, por ejemplo, el de la fidelidad conyugal, y porque les otorgaba un *status* muy superior al reconocido por el paganismo en terrenos como la vida conyugal, la familia, la viudedad o el culto espiritual. Lamentablemente, esa situación iba a experimentar una trágica mutación en el curso del período histórico al que denominamos Edad Media.

23. En este mismo sentido, véanse: A. M. Devine, «The Low Birth-Rate in Ancient Rome: A Possible Contributing Factors», en *Rheinisches Museum*, 128, 3-4, págs. 313-317; T. G. Parkin, *Demography and Roman Society*, Baltimore, 1992; A. E. Boak, *Manpower Shortage and the Fall of the Roman Empire in the West*, Ann Arbor, 1955.

2

LA MUJER ENTRE EL CRISTIANISMO PRIMITIVO Y LA REFORMA

La Patrística

El cristianismo sobrevivió a las persecuciones que se extendieron durante tres siglos, pero en el curso de esa supervivencia su alma original y verdadera quedó profundamente alterada. Jesús se había referido a la cizaña que sembraría el Diablo y cuyos efectos se alargarían hasta su regreso (Mateo 13:24-30 y 36-43) y Pablo había señalado cómo esa acción corruptora comenzaría poco después de su ministerio (Hechos 20:29-31). Ciertamente, la entrada de elementos paganos en el cristianismo se convirtió en extraordinaria desde el momento en que el emperador Constantino decidió utilizarlo como un elemento cohesionador de su imperio. En apariencia, la cercanía del imperio a los antes perseguidos cristianos sólo podía interpretarse en clave positiva. De la noche a la mañana, el imperio construía iglesias con fondos públicos, los obispos eran recibidos por altos dignatarios estatales e incluso percibían notables donaciones, las gentes afluían a las iglesias no involucradas en desprecio hacia aquella fe sino fascinadas por el hecho de que la familia imperial la apreciara. Todo parecía el cumplimiento de un sueño, incluso la consumación del triunfo del espíritu. La realidad, sin embargo, es que se trataba del inicio de una pesadilla.

Personaje tan poco sospechoso como el cardenal Newman que pasó del anglicanismo al catolicismo romano, reconoció que el cristianismo había sufrido una extraordinaria transfusión de prácticas paganas. Así, en su obra más importante, afirmó:

> «En el curso del siglo cuarto dos movimientos o desarrollos se extendieron por la faz de la cristiandad, con una rapidez característica de la Iglesia: uno ascético, el otro, ritual o ceremonial. Se nos dice de varias maneras en Eusebio (V. Const III, 1, IV, 23, &c), que

> Constantino, a fin de recomendar la nueva religión a los paganos, transfirió a la misma los ornamentos externos a los que aquellos habían estado acostumbrados por su parte. No es necesario entrar en un tema con el que la diligencia de los escritores protestantes nos ha familiarizado a la mayoría de nosotros. El uso de templos, especialmente los dedicados a casos concretos, y adornados en ocasiones con ramas de árboles; el incienso, las lámparas y velas; las ofrendas votivas al curarse de una enfermedad; el agua bendita; los asilos; los días y épocas sagrados; el uso de calendarios, las procesiones, las bendiciones de los campos; las vestiduras sacerdotales, la tonsura, el anillo matrimonial, el volverse hacia Oriente, las imágenes en una fecha posterior, quizás el canto eclesiástico, y el Kirie Eleison son todos de origen pagano y santificados por su adopción en la Iglesia» (El énfasis es nuestro)[1].

El razonamiento final de Newman resulta enormemente discutible ya que sostiene que el veneno el paganismo— cuando penetra en un medio puro —el cristianismo— en lugar de contaminarlo queda purificado. A decir verdad, la lógica y la experiencia nos enseñan exactamente lo contrario, pero, en cualquiera de los casos, los datos son incuestionablemente obvios. El cristianismo fue objeto de una entrada masiva de prácticas religiosas paganas desde inicios del siglo IV. Sin embargo, Newman —que reconocía esos aspectos ceremoniales— pasó por alto otros que no fueron menos relevantes, que penetraron en el cristianismo y que también procedían de cosmovisiones paganas. Así, fue, por ejemplo, el caso de la visión sobre la mujer y el matrimonio que entró en el cristianismo y que fue extendiéndose por su seno a lo largo de la Edad Media.

Se trató, fundamentalmente, de una visión negativa del sexo y del matrimonio y, como consecuencia, una feroz descripción de la mujer como un ser inmundo, inferior y lamentablemente sexuado. Los dos aspectos caminaron íntimamente entrelazados dando lugar lo mismo a una visión dogmática asexuada vinculada a la figura de María, la madre de Jesús, como

---

1. En J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine,* Londres, 1890, p. 373. Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana. Universidad Pontificia de Salamanca, 2009.

a un profundo desprecio lanzado sobre el matrimonio y la mujer frente a la imposición del celibato sacerdotal.

Ya tuvimos ocasión de ver cómo la visión del judaísmo que consideraba a la mujer ubicada en un plano inferior, desapareció con el Evangelio desde la predicación de Jesús a la de los apóstoles. Así, el reconocimiento de un orden en el seno del matrimonio nunca fue visto como un reconocimiento de la supuesta inferioridad de la mujer sino que fue elevado extraordinariamente al colocarlo a la altura del amor que Cristo siente por su iglesia (Efesios 5:28-33).

De manera bien reveladora y armónica con la enseñanza del Antiguo Testamento, los obispos o ancianos no sólo no practicaban el celibato o se mantenían solteros, sino que eran personas casadas y con hijos. Esa situación de vida matrimonial era tan común que, de hecho, era prácticamente impensable que un obispo no estuviera casado. Así, el que un obispo mantuviera a sus hijos en el camino del Evangelio era condición indispensable para poder regir una congregación (1 Timoteo 3:4-5; Tito 1:5-6). Semejante circunstancia era tan obvia que el propio Pablo —que no estaba casado, aunque pudo haberlo estado con anterioridad a su apostolado— señaló como una excepción personal el que, a diferencia de los otros apóstoles, no fuera acompañado por su esposa en sus tareas misioneras (1 Corintios 9:5).

En conjunto, esta visión resultaba extraordinariamente armónica. El hombre y la mujer, con las limitaciones que se deseen, podían recuperar una unión rota trágicamente por la Caída y, en un mundo sumido en el pecado, tenían la posibilidad de sentir esa comunión sublime y mutua para la que Dios creó a los dos sexos. Como tantos aspectos del cristianismo original también éste se vería alterado de manera esencial por la influencia pagana.

En contra de una idea muy extendida, el paganismo no sólo estaba representado por una corriente de profunda inmoralidad que incluía prácticas como el adulterio, la homosexualidad o la paidofilia. También abrigaba en su interior corrientes ascéticas que insistían en dietas estrictas o en prohibir el matrimonio para los considerados perfectos. A decir verdad, en el Nuevo Testamento ya nos encontramos con esas asechanzas contra el cristianismo que son vivamente rechazadas. Aparecen aquellos falsos maestros que dicen «no gustes, no toques, no palpes» (Colosenses 2:21-23), los que prohíben

ciertos alimentos y los que convierten en prohibido el casarse (1 Timoteo 4:3)[2]. Ciertamente, no era algo nuevo que se limitara al siglo I d. de C. A decir verdad, pitagóricos, órficos, gnósticos y maniqueos defendieron distintas formas de ascetismo por varios siglos y no debe sorprendernos que Pablo las calificara como «doctrinas de demonios». Semejante negación de la creación, de su capacidad generadora, de la armonía entre sexos impulsada por el Creador no podía venir sino de los archienemigos de Dios. El que el cristianismo aceptara esos elementos en su seno y los convirtiera además en marca de superioridad espiritual constituye una de las grandes tragedias de la Historia, tragedia que se extendió como un reguero de pólvora a partir de Constantino. pero que, como Pablo advirtió, era una realidad ya en el siglo II. Los ejemplos, al respecto, son abundantes.

Uno de los primeros personajes en que se percibe el abandono de la cosmovisión bíblica y su sustitución por categorías paganas es Clemente de Alejandría[3]. Nacido en Atenas, en el seno de una familia adinerada, a mediados del siglo II, Clemente fue un hombre educado en la filosofía pagana que buscó un maestro cristiano que pudiera enseñarlo y creyó haberlo encontrado en la persona de Panteno en Alejandría. Presentado convencionalmente como el primer filósofo cristiano, Clemente se convertiría pronto en un ejemplo de hasta qué punto podía lograrse una fusión sincrética entre la filosofía pagana con el cristianismo. Quizá su discípulo más brillante fue Orígenes[4] que no sólo deformó totalmente el contenido del Evangelio introduciendo categorías paganas, sino que llegó a castrarse como una manera de preservar la castidad.

Partiendo de la base de que la castidad total era la meta del cristiano y de que la mujer es un ser que tienta al hombre, Clemente de Alejandría, pervirtiendo el texto paulino, pudo enseñar que las mujeres que acompañaban a los apóstoles no eran sus esposas sino sirvientas que realizaban las

---

2. Hemos abordado esta cuestión previamente en obras como *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, 1991 y, muy especialmente, en *En las raíces de la nueva era*, Miami, 1996.

3. Acerca de Clemente de Alejandría y su obra, con bibliografía, véase: «Clemente de Alejandría» en *Diccionario de Patrística*, Estella, 1993.

4. Acerca de Orígenes y su obra, con bibliografía, véase: «*Orígenes*» en C. Vidal, *Diccionario de Patrística*, Estella, 1993.

funciones de las amas de casa[5]. No podía ser de otra manera, porque, según Clemente, «le es vergonzoso a una mujer pensar sobre la naturaleza que tiene»[6]. A fin de cuentas, según Clemente, «toda mujer debería enrojecer de vergüenza sólo de pensar que es mujer»[7]. Que Clemente estaba convencido de esa especial peligrosidad de las mujeres es indudable. En su *Pedagogo,* dedica todo el libro segundo y parte del tercero a señalar los vestidos, aderezos, conductas públicas y un largo etcétera que jamás debían relacionarse con cristianas. De manera bien significativa, no existe un paralelo semejante a la hora de hablar de los varones. A éstos se les exime incluso del baño por limpieza posiblemente porque su cuerpo no era tan inmundo como el de la mujer. Al fin y a la postre, Clemente no hacía otra cosa más que absorber los prejuicios paganos hacia la mujer proporcionándoles una supuesta base cristiana y lo hacía pocas décadas después de la muerte del último apóstol.

La posición de Clemente ni fue excepcional ni se limitó a la zona oriental del imperio romano. En el extremo occidental y de manera coetánea, Tertuliano[8] transitó en la misma dirección. Nacido también a mitad del siglo II y fallecido a mediados del siguiente, Tertuliano era hijo de un centurión romano y estuvo también empapado de cultura pagana. Su latín resulta sorprendente por la manera en que pretendió conservar un sabor clásico, pero llegó también a escribir tres libros en griego de los que ninguno ha llegado hasta nosotros. Es posible —no del todo seguro— que practicara la abogacía. Si sabemos que estaba casado cuando fue ordenado presbítero (anciano) de una congregación. Faltaban siglos para que el celibato fuera obligatorio, pero aun así Tertuliano ya aparece contaminado por una corriente ascética que choca con las enseñanzas de la Biblia. Por ejemplo, se oponía a que los viudos pudieran contraer matrimonio y recomendaba a los que habían experimentado «la feliz muerte de un cónyuge» que aprovecharan la ocasión para suprimir los impulsos sexuales y no volver a casarse. No puede sorprender que con esa visión, una vez más, la mujer fuera contemplada bajo

5. *Stromata* 3, 6, 53.

6. Citado en J. J. López Ibor, *El libro de la vida sexual,* Barcelona, 1974. p. 62.

7. Idem, Ibidem.

8. Acerca de Tertuliano y su obra, con bibliografía, véase: «*Tertuliano*» en C. Vidal, *Diccionario de Patrística,* Estella, 1993.

una luz negativa. De manera bastante clara —aunque más que discutible desde una perspectiva bíblica— Tertuliano afirmó:

> «¿Y no sabes que eres una Eva? La sentencia de Dios sobre tu sexo sigue perdurando en esta era: necesariamente la culpa debe también persistir. Tú eres la puerta del demonio. Eres la que rompió el sello de aquel árbol prohibido. Eres la primera que abandonó la ley divina. Eres la que convenció a aquel a quien el Diablo no tuvo el valor suficiente de atacar. De esa manera tan fácil destruiste la imagen de Dios que es el hombre. A causa de tu deserción tuvo que morir incluso el Hijo de Dios».[9]

Partiendo de esa base, no sorprende que sostuviera que la mujer es «la puerta del Diablo» —una frase que haría fortuna— y que «es peligrosa para los que la miran». Obsesionado, como Clemente de Alejandría y muchos otros, por sostener una vida asexuada era lógico que viera en la atracción natural hacia la mujer un odioso problema. Tampoco debería sorprender que Tertuliano se pasara en un momento dado a un grupo tan rigorista como los montanistas[10] y que incluso acabara escindiéndose de éstos para constituir un colectivo aún más rígido moralmente. Agustín de Hipona —que tanto coincidía con él en la visión de la mujer y de la sexualidad— afirmaría tiempo después que Tertuliano había regresado poco antes de morir al seno de la iglesia principal, pero la afirmación es de más que dudosa veracidad histórica.

A decir verdad, los padres de la iglesia más ilustres mostraron una imagen de la mujer absolutamente negativa y cuesta no ver en ello una repulsa apenas inconsciente hacia un ser que los tentaba —algo totalmente natural— y frente al que fueron multiplicando las muestras de horror. Esa situación —espiritualmente patológica y profundamente anti-bíblica— se agravó con la entrada masiva de paganos en el seno del cristianismo. Por desgracia, de esa visión profundamente negativa del sexo y de la mujer no se librarían los teólogos más ilustres. A decir verdad, ese comportamiento sería más que

9. De cultu feminarum 1. 1.

10. Acerca de Montano y los montanistas, con bibliografía, puede consultarse César Vidal, *Diccionario histórico del cristianismo,* Estella, 1999.

notable en ellos proporcionando una apariencia de legitimidad a lo que sólo era una penosa paganización de la visión bíblica de la sexualidad y de la mujer. En las próximas páginas, me limitaré a citar sólo algunos de los ejemplos más notables.

Fue, por ejemplo, el caso de Jerónimo[11] (c. 340-420). Famoso especialmente por su traducción de la Biblia al latín conocida como la *Vulgata*, Jerónimo fue el referente bíblico de toda la Edad Media y, en el caso de la iglesia católica, hasta el siglo XX. El Concilio de Trento declaró la *Vulgata* en 1546 como traducción católico-romana oficial y —además— impulsó la exégesis de las Escrituras realizada por Jerónimo durante siglos. Su talento fue indudable. Lamentablemente, no lo fue menos su visión, profundamente viciada, de la sexualidad y de la mujer.

Deseoso de perfeccionarse espiritualmente, Jerónimo decidió retirarse al desierto sirio de Quinnasrin o Calcis, al suroeste de Antioquía. La descripción de su experiencia en este lugar resulta altamente reveladora:

> «Yo, que por temor del infierno me había impuesto una prisión en compañía de escorpiones y venados, a menudo creía asistir a danzas de doncellas. Tenía yo el rostro empalidecido por el ayuno; pero el espíritu quemaba de deseos mi cuerpo helado, y los fuegos de la voluptuosidad crepitaban en un hombre casi muerto. Lo recuerdo bien: tenía a veces que gritar sin descanso todo el día y toda la noche. No cesaba de herirme el pecho. Mi celda me inspiraba un gran temor, como si fuera cómplice de mis obsesiones: furioso conmigo mismo, huía solo al desierto…».[12]

Si Jerónimo hubiera conocido la Biblia, seguramente habría recordado el pasaje de Colosenses 2:21-23 que señala que ese tipo de ascesis puede proporcionar un cierto aspecto de santidad externa, pero, en realidad, no sirve de nada frente a los impulsos de la carne. Lamentablemente y no sólo para Jerónimo, no fue el caso. De hecho, Jerónimo, seguramente, pretendía vivir de manera casta, pero la ascesis mucho más pagana que cristiana sólo tuvo

11. Acerca de Jerónimo y su obra, con bibliografía, véase: C. Vidal, *Diccionario de Patrística*, Estella, 1993.

12. Carta XXII «*A Eustoquio*».

como resultado que incluso la visión cercana de bestias le recordara la voluptuosidad de las mujeres. Es una declaración que no puede pasarse por alto si se desean comprender sus enseñanzas.

En un paso ulterior de su carrera espiritual, Jerónimo se trasladó a Roma donde se convirtió en el guía espiritual de un grupo de mujeres pertenecientes a la aristocracia. Entre ellas destacaban viudas como Marcela y Paula, madre del joven Eustoquio al que Jerónimo escribiría una carta mostrándole las virtudes de la virginidad perpetua. La situación de superioridad sobre las nobles romanas no tardó en provocar la envidia de los clérigos y no pocas calumnias. Algunas de estas damas lo acompañarían después en distintos viajes.

Jerónimo fue forjando una teología sobre la sexualidad y la mujer cuyas raíces se hundían en visiones paganas a la vez que colisionaban con la enseñanza de la Biblia. Por ejemplo, escribiendo *Contra Joviniano* afirmó:

> «El placer por la carne era desconocido hasta el diluvio universal; pero desde el diluvio se nos han embutido las fibras y los jugos pestilentes de la carne animal... Jesucristo que apareció cuando se cumplió el tiempo, volvió a unir el final con el principio, de manera que ya no nos está permitido comer más carne (...) Y por eso os digo, si queréis ser perfectos, entonces es conveniente no comer carne».[13]

La afirmación de Jerónimo constituía un verdadero dislate teológico. De entrada, las relaciones sexuales entre hombre y mujer formaban parte del propósito de Dios antes de la Caída y en una creación que era completamente buena (Génesis 1: 26-28) y, por supuesto, el cristianismo había significado una dignificación aún mayor de esa especial relación entre hombre y mujer.

Naturalmente, Jerónimo era consciente de que, por mucho que insistiera en la perfección de la virginidad perpetua, la simple supervivencia de la especie deriva de que hay hombres y mujeres que tienen hijos. Eso estaba dispuesto a aceptarlo Jerónimo a regañadientes, pero con condiciones como que el esposo no sintiera deseo hacia su mujer. En su *Contra Joviniano,* Jerónimo afirma así que «El hombre prudente debe amar a su esposa con fría

13. *Adversus Jovinianum* 1, 18 y 2, 6.

determinación, no con cálido deseo (...) Nada más inmundo que amar a tu esposa como si fuera tu amante».

Sustituir el deseo —hermoso componente de la vida conyugal como puede verse en el bíblico Cantar de los cantares— por la «fría determinación» y aceptar que sentirse atraído sexualmente por la esposa es lo más inmundo en lo que se puede pensar expresa claramente la teología de Jerónimo sobre la sexualidad, el matrimonio y la mujer, pero en esa teología resulta imposible encontrar un resquicio de la enseñanza bíblica sobre estos temas.

No puede sorprender que Jerónimo realizó comentarios bien desagradables sobre la menstruación a pesar de ser un proceso natural. Tampoco sorprende que Jerónimo fuera uno de los primeros defensores de la tesis de que María fue perpetuamente virgen, una tesis desmentida por la Biblia y que sólo se fue imponiendo de la mano de un creciente desprecio —cuando no horror manifiesto— hacia la mujer y la sexualidad.

Las posiciones teológicas de Jerónimo podían, en su tiempo, resultar agradables a viudas nada deseosas de volverse a casar —lo que permite sospechar cómo fue su matrimonio— y madres de hijos a los que deseaban perpetuamente vírgenes. No vamos a entrar en las diferentes patologías psicológicas que podían aquejar a estas personas, pero no es difícil intuir las raíces paganas de semejante visión. A la vez, resulta penosa la manera en que estas enseñanzas influyeron en la vida eclesial y en la de miles de personas que pretendían ser cristianas.

Otro ejemplo de esta impregnación de valores paganos en personajes de relevancia en el seno del cristianismo es el de Juan Crisóstomo[14] cuya vida presenta llamativos paralelos con la de Jerónimo. Hijo de un alto oficial del ejército, Juan nació en Antioquía en el 347. La muerte de su padre al poco de nacer y la circunstancia de que su madre fuera cristiana seguramente impulsaron que abrazara esta fe bautizándose en el 370. No lo fue menos que estudiara con Andragatio y con Libanio que, por cierto, era un ardiente defensor de un paganismo en franca retirada, aunque no sin impregnar poderosamente al cristianismo.

En torno al año 375, Juan inició una trayectoria como eremita —igual que Jerónimo— que lo llevó a entregarse a un ascetismo extremo. La experiencia

14. Sobre Juan Crisóstomo, véase César Vidal, *Diccionario de Patrística*, Estella, 1993.

embargo, pocos años después comenzó una carrera eclesiástica en la que no tardó en hacerse popular dada su elocuencia y en alcanzar el episcopado. Fue la época en que comenzó a ser llamado Crisóstomo, es decir, boca de oro. En la actualidad, se suele mencionar en su contra las ocho homilías del año 387 pronunciadas contra los judíos. En las mismas, se afirma, por ejemplo, que las sinagogas son casa de demonios, aunque no haya imágenes de los mismos o que Dios siempre ha odiado a los judíos. Mucho menos ha llamado la atención la visión profundamente negativa de la sexualidad y de la mujer sostenida por este Padre. Por ejemplo, Crisóstomo atacó los lujos de la corte —y no sin razón— pero cargó especialmente las tintas contra las mujeres lo que provocó la inquina de la emperatriz de Bizancio. Al fin y a la postre, en el año 403, en el denominado Concilio de la Encina, Juan Crisóstomo fue depuesto sin que semejante medida pudiera ser impedida por el obispo de Roma que simpatizaba con él. En el 407, murió mientras se dirigía a un lugar de destierro localizado en el Cáucaso.

Como en el caso de Jerónimo, Juan Crisóstomo podía ser brillante y, a la vez, mantener en su interior no pocos de los prejuicios procedentes de un paganismo en el que se había educado. Su visión del ascetismo —que, como Jerónimo, intentó practicar de manera infructuosa— inyectó también en él una visión negativa de la sexualidad —un impulso natural que contradecía sus deseos— y de la mujer que era, claramente, un aspecto tentador y, por eso mismo, odioso y que había que combatir.

Juan Crisóstomo no dudó así en afirmar que «la mujer no es otra cosa salvo una enemiga de la amistad, un castigo inevitable, un mal necesario, una tentación natural, una calamidad deseable, un peligro doméstico, un detrimento agradable, una naturaleza burda pintada con hermosos colores»[15]. La definición difícilmente podría resultar más clara. La mujer resulta atractiva, pero, precisamente en ese atractivo, queda de manifiesto todo lo horrible de su naturaleza. Lo más que se puede aceptar es que es un mal necesario, definición que, ciertamente, haría fortuna hasta el día de hoy.

Ese mal necesario sería también definido por Juan Crisóstomo con claridad al afirmar que «Entre todos los animales salvajes no se puede

15. John Chrysostom, *Discourse 4 on Genesis,* P.G. 54. 594.

encontrar uno tan dañino como la mujer»[16]. Igualmente, sostendría opiniones como la que relacionan directamente el matrimonio con el mal. Así Crisóstomo afirma:

> «¿Percibes el origen del matrimonio? ¿Por qué parece ser necesario? Brota de la desobediencia, de una maldición, de la muerte. Porque donde está la muerte, allí está el matrimonio. Donde una no existe, tampoco está el otro».[17]

Apenas se puede encontrar en sus obras *Sobre la virginidad,* A Teodoro el monje, *Sobre evitar la fornicación* y *Sobre el matrimonio* rastro de la visión bíblica de la compañía, la armonía entre los sexos y la unión entre un hombre y una mujer inspirados por Dios. Aunque Crisóstomo, en ocasiones, fue un interesante expositor de la Biblia no es menos cierto que la descripción bíblica del amor entre un hombre y una mujer es pervertida. Así Crisóstomo declaró que «sólo después del pecado el hombre se vio cargado con la esclavitud del matrimonio».[18] La distancia de lo enseñado por la Biblia —pero no del mundo pagano— era ciertamente espectacular.

Con todo, el personaje que más influiría en esa visión negativa de la sexualidad y de la mujer sería, sin duda, Agustín de Hipona[19]. La figura de Agustín de Hipona (354-430) resulta extraordinariamente importante en la Historia de la filosofía y de la teología y no puede negarse la manera en que marcó el curso del cristianismo en los siglos posteriores. En Agustín, confluyeron diversos aspectos que no pudieron dejar de influir en su visión negativa de las mujeres y de la sexualidad. De entrada. Agustín había sido maniqueo, una secta de carácter gnóstico, procedente de Oriente donde la perfección espiritual era identificada con la ausencia de relaciones sexuales. De hecho, los denominados elegidos —la casta superior dentro del maniqueísmo— ni se casaban ni mantenían relaciones sexuales ni consumían carne.

Unos inicios espirituales así bastarían para apreciar la repulsión de Agustín

---

16. John Chrysostom, *Discourse 2 on Genesis* P.G. 54:589.
17. John Chrysostom, On Virginity, 14.6, New York, 1983, 22.
18. On Virginity, 41, EPE 29, 579-580; Also “To Theodore the Monk”, 5, EPE 28, 737-738.
19. Acerca de Agustín de Hipona y su obra, con bibliografía, véase: Cél ar Vidal, *Diccionario de Patrística,* Estella, 1993.

hacia el sexo y hacia la mujer que, a fin de cuentas, era la que constituía la tentación sexual. Pero es que, por añadidura, Agustín mantuvo una promiscua vida sexual desde la adolescencia hasta los treinta años, convivió después sin estar casado con una mujer de la que tuvo un hijo y a la que no dudó en abandonar fundamentalmente porque pertenecía a una clase social inferior a la suya[20] y mientras estaba a la espera de contraer un nuevo matrimonio con una mujer de su condición tomó una amante porque le resultaba imposible mantenerse sin tener relaciones sexuales por dos años. Agustín vivió el sexo de una manera dual en la que lo mismo encontraba el placer que la culpa, la dicha que el pesar, el disfrute que el pecado. En ningún caso, fue una vivencia de la sexualidad y de las mujeres armoniosa, plena y espiritual como la que aparece en la Biblia. Al fin y a la postre, para Agustin, el sexo se convirtió en algo bajo y censurable a la vez que, muy posiblemente, en una tentación que se extendió durante años encerrada en cuerpo de mujer. Precisamente partiendo de esas experiencias, no sorprende que pudiera escribir en su obra *De Trinitate* que «nada rebaja tanto la mente del varón de su altura como el acariciar mujeres y esos contactos corporales que pertenecen al estado del matrimonio». La cita es de una gravedad sustancial porque no sólo denigra las relaciones sexuales sino porque no realiza excepción alguna incluso si esas relaciones tienen lugar dentro del matrimonio. No cuesta deducir las consecuencias claramente negativas desde el punto de vista siquiera de la ética que se desprendieron del hecho de que Agustín fuera ser el teólogo de referencia de Occidente durante siglos.

En la que quizá es su obra más importante, *La ciudad de Dios*, esa visión negativa de la mujer quedó todavía más subrayada al afirmar Agustín: «Es de Eva, de la tentadora, de quien debemos tener cuidado en toda mujer... No logro ver qué utilidad puede tener la mujer para el hombre si se excluye la función de concebir hijos».[21] Naturalmente, esa circunstancia se debía a la Caída porque, según Agustín, «si nuestros primeros padres no hubieran pecado, habrían tenido hijos de alguna otra manera, sin coito físico».[22] La afirmación resulta lamentable porque Agustín no había sido, precisamente, un hombre que nunca hubiera tenido relaciones íntimas con una mujer. Sin

20. Una interesante visión novelada de este episodio en J. Gaarder, *Vita brevis*, Madrid, 2005.
21. *La ciudad de Dios*, 14, 11.
22. El bien del matrimonio, II, 2.

embargo, tras vivir la hubiera tenido relaciones íntimas con una mujer. Sin embargo, tras vivir la pasión, las contemplaba con horror hasta el punto de considerar que las relaciones sexuales tenían valor únicamente como medio para tener hijos. Agustín, como otros antes y después, estaba situado a una inmensa distancia de la enseñanza contenida en la Biblia. Así, en *El bien del matrimonio,* Agustín llega a afirmar:

> «En el matrimonio, las relaciones sexuales con el propósito de la procreación no implican falta, pero si la causa es la satisfacción de la concupiscencia, siempre que sea con la esposa, a causa de la fidelidad conyugal, es un pecado venial mientras que el adulterio o la fornicación son pecados mortales. Y así la abstención de toda relación sexual es ciertamente mejor que las relaciones sexuales en el matrimonio que tiene lugar con la finalidad de tener hijos».[23]

La misma mujer, según Agustín, queda malparada en la comparación con un varón y su creación es justificada por la procreación:

> «Si la mujer no fue creada para ayudar al hombre en la generación de los hijos, ¿para qué ayuda fue creada? No fue para trabajar la tierra, pues aún no existía trabajo que necesitara ayuda (en el paraíso), y, si necesitaba ayuda, mejor le hubiera sido la de un varón. Esto mismo puede decirse del solaz, si tal vez la soledad le apesadumbrase. Pues ¿cuánto más conveniente no es para convivir y hablar la reunión de dos amigos que la compañía del hombre y la mujer? Pero sí convenía vivir juntos como dos amigos, el uno mandando y el otro obedeciendo para que las voluntades contrarias no perturbasen la paz de los cohabitantes, no hubiera faltado un orden para conservarla, teniendo en cuenta que primero existió uno y después otro, sobre todo si el último fuera creado del primero, como lo fue la mujer. ¿O dirá alguno que Dios, si hubiera querido, no hubiera podido hacer de la costilla del hombre un varón, sino solamente una mujer? Por lo tanto, no encuentro para qué ayuda del hombre fue hecha la mujer, si prescindimos del motivo de dar a luz a los hijos».[24]

---

23. *El bien del matrimonio,* 6.

24. De Gen. ad litt. IX, 5, 9. CSEL 28/1,273. Sobre el tema, véase: P. A. Gaësse-A. Solignac, “La femme, la sexualité et le mariage, De Genesi”, en Bibliothéqueaugustinienne 49, París 1972, 516-530. 19.

O aquella que sostiene que «es bueno casarse porque es bueno tener hijos, ser madre de familia, pero es mejor no casarse».[25]

Al contemplar estas afirmaciones —nada moderadas ni matizadas— poco puede dudarse de que la teología de Agustín de Hipona —brillante en otros aspectos— era abiertamente contraria a la mujer y a la sexualidad, especialmente, tal y como ambos aspectos aparecen recogidos en las Escrituras.

Si más que discutible es esta enseñanza de Agustín no es menor la que sostiene que «Hay también un orden natural en los seres humanos, de modo que las mujeres sirvan a sus maridos y los hijos a sus padres. Porque también en esto hay una justificación, que consiste en que la razón más débil sirva a la más fuerte. Hay, pues, una clara justificación en las dominaciones y en las servidumbres, de modo que quienes sobresalen en la razón, sobresalgan también en el dominio».[26]

Agustín de Hipona no sólo abordó de pasada temas como la mujer y la sexualidad sino que, en realidad, le dedicó de manera exclusiva alguna de sus obras. Algo después del año 412, escribió un tratado Acerca de la continencia donde sostiene que el sexo tiene como única finalidad la procreación.[27] En su tratado Sobre Génesis[28], señaló que las relaciones entre Adán y Eva fueron sólo espirituales y que cambiaron a carnales «después del pecado», razón por la cual «deberíamos condenar esta generación carnal».

La teología de Agustín de Hipona —ciertamente, notable en otros aspectos— no pasaba de ser una lamentable perversión de la enseñanza de la Biblia en lo que a la mujer y a la sexualidad se refiere. La visión escritural centrada en la compañía, el amor y la unión sexual de dos seres creados a imagen y semejanza de Dios se veía sustituida por otra en la que se entremezclaban elementos del derecho romano —que consideraba a la mujer un ser inferior sometido al paterfamilias— y del ascetismo helenista y oriental que miraba la ausencia de sexo como una meta espiritual y, por tanto, repudiaba a las mujeres como focos de tentación y peligrosos obstáculos para alcanzar la perfección.

---

25. *El bien del matrimonio,* 9.
26. Quaest. in Hept. 1, 153. CCL 33, 59:
27. *Acerca de la continencia* 12, 27.
28. *Sobre Génesis* I, 19.

Semejante visión —insistamos en su carácter pagano y distante del cristianismo— se fue radicalizando con el paso del tiempo de tal manera que, en sus últimos años, Agustín de Hipona sostenía que el sexo debía estar ausente del matrimonio salvo que tuviera como finalidad la procreación Fuera de esa meta constituía un pecado y ciertamente uno grave.

Resulta bien revelador observar las ideas que se habían infiltrado en el cristianismo ya a partir de la muerte del último apóstol y de forma aún más clara tras el final de la persecución y la cercanía con el poder imperial. El cristianismo pudo ser un foco de luz que alumbrara un mundo en el que era común el desprecio hacia la mujer, en que el matrimonio en no pocas ocasiones nacía más de conveniencias personales que del amor entre los cónyuges y en el que la idea de que existía una realidad espiritual que superaba el ser hombre o mujer resultaba simplemente imposible. Sin embargo, el cristianismo perdió esa ocasión histórica de ser sal y luz gracias a sus clérigos y, de manera especial, a sus teólogos no pocas veces canonizados. Por el contrario, absorbió visiones paganas, las dotó de legitimidad maquillándolas como si fueran cristianas y condenó a la desgracia a multitud de generaciones privadas de las enseñanzas bíblicas sobre la sexualidad y la mujer. Sin embargo, en pleno siglo V, lo peor estaba por venir.

La mujer y la Escolástica

Aunque desde Clemente a Agustín de Hipona —pasando por Orígenes, Juan Crisóstomo y Jerónimo— resulta evidente el peso de cosmovisiones paganas en el cristianismo la gran absorción de la filosofía pagana tendría su mayor protagonista ya en la Alta Edad Media en la figura de Tomás de Aquino.[29] De hecho, de la misma manera que los Padres anteriores a él habían absorbido elementos tomados de la gnosis y del estoicismo, Tomás de Aquino utilizaría la obra de Aristóteles como armazón de su cosmovisión teológica. A decir verdad, al igual que la teología de la liberación en el siglo XX se valió del marxismo para construir su engranaje ideológico vinculado al catolicismo, Tomás de Aquino llevó a cabo una acción semejante a partir

29. Sobre Tomás de Aquino y su obra, con bibliografía, véase: César Vidal, *Diccionario histórico del cristianismo*, Estella, 1999.

del aristotelismo. Sin embargo, a diferencia del origenismo, de la Teología de la liberación e incluso de las obras de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino mantuvo su influencia a lo largo de los siglos. Tanto la Inquisición —creada para aniquilar a los disidentes y sembrar el pánico entre los católicos—[30] como el concilio de Trento —concebido como un instrumento de combate contra la Reforma— encontraron sus bases respectivas en Tomás de Aquino. En el siglo de la Reforma, el papa Pío V lo nombró doctor de la iglesia convirtiéndolo en innegable referente mientras que proclamaban su admiración por él personajes como Ignacio de Lo- yola, fundador de los jesuitas; Juan de la Cruz, una de las figuras cimeras del misticismo católico, muy influido por los sufies musulmanes; el cardenal Cayetano, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Su peso inmenso en el Concilio de Trento explica que en el siglo XVII entre sus grandes valedores se encontraran el furibundamente anti-protestante Francisco de Sales, Francisco de Suárez y Domingo Báñez. El avance de la Reforma desde el siglo XVI y de otras visiones filosóficas desde el siglo XVIII redujeron la influencia de Tomás de Aquino más allá de la iglesia católica, pero aun así fue especialmente recomendado por papas como León XIII, Pío X, Pío XI y Juan Pablo II y por santos católicos como Alfonso María de Ligorio. Semejante entusiasmo no deja de tener aspectos chocantes en la medida en que Tomás de Aquino rechazó posiciones teológicas como la de la inmaculada concepción[31] —que no sería dogma hasta finales del siglo XIX— que sostiene que María nació sin marca del pecado original. Ciertamente, la relevancia de Tomás de Aquino decreció poderosamente tras el Concilio Vaticano II, pero no puede negarse que su peso en la teología católica fue extraordinario durante más de medio milenio. De hecho, a su canonización en 1323, siguió su declaración como doctor de la iglesia en 1567 y su nombramiento como santo patrón de las universidades y de los centros de estudio católicos en 1880.

Ciertamente, con independencia del juicio que se formule sobre su contenido, su *Summa Theologica* y, en menor medida, su *Summa Contra Gentiles* son hitos de la historia de la teología y de la filosofía en la medida

30. Sobre el tema y, en especial, con referencia a las fuentes, véase César Vidal, *La Historia secreta de la iglesia católica en España*, Madrid, 2014.

31. Una discusión sobre este dogma con citas de Tomás de Aquino que lo rechazaba puede consultarse en César Vidal, *The Myth of Mary*, Chino, 1995.

en que intentan defender el edificio del catolicismo romano existente en el siglo XIII tomando como arma fundamental la filosofía del griego Aristóteles. Dado que el filósofo helénico defendía, entre otras posiciones, la de la inferioridad de la mujer o la licitud de la esclavitud no sorprende las visiones al respecto de Tomás de Aquino ni su persistencia en la iglesia católica durante siglos. Así, por ejemplo, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, pudo afirmar que «la esclavitud entre los hombres es natural porque algunos son por naturaleza esclavos»[32].

Al influjo de la filosofía aristotélica hay que añadir que Tomás de Aquino fue una persona cuya existencia se desarrolló desde los cinco años en el interior de un monasterio, circunstancia que poco podía ayudar a una comprensión normal del mundo, de la mujer o de la sexualidad. La mujer —y no resulta extraño en semejante ambiente— sólo podía ser la gran desconocida y la gran temida como personaje que podía despertar pasiones. Semejante circunstancia es dramática en una vida particular, pero cuando se irradia sobre toda una confesión religiosa se convierte en una tragedia de alcance sobrecogedor.

Al respecto, las enseñanzas de Tomás de Aquino difícilmente hubieran podido ser más claras. Para Tomás de Aquino, la mujer es un «ser endeble y defectuoso»[33] y, de hecho, «Considerada en relación con la naturaleza particular, la mujer es algo imperfecto y ocasional. Porque la potencia activa que reside en el semen del varón tiende a producir algo semejante a sí mismo en el género masculino. Que nazca mujer se debe a la debilidad de la potencia activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por un agente extrínseco, por ejemplo los vientos australes, que son húmedos, como se dice en el libro *De Generat Animal*».[34] De hecho, la mujer «sólo es necesaria para la reproducción»[35]. Poco puede sorprender que, partiendo de esas bases, Tomás de Aquino llegara a afirmar que «el padre tiene que ser más amado que la madre y merece un respeto mayor porque su participación en la concepción es activa y la de la madre es simplemente

32. Al respecto, véase *S. Th Sobre la justicia,* Quest. 57-62.
33. S. Th 1 q.92 a. 1; Idem II-IIq. 151 a.3 ad. 2 y *Summa contra gent.* III, 123.
34. S. TH 1 q.92, a. 1.
35. S. Th Suppl. Q. 52 a. 1 ad 2 y S. Th II-II q. 70 a. 3.

pasiva y material»[36]. Como era de esperar, semejante desprecio a la mujer venía acompañado del horror hacia las relaciones sexuales. Tomás de Aquino, más que posiblemente influido por Agustín de Hipona, no pudo dejar de pensar que el sexo en el seno del matrimonio era una fornicación legalizada y no dudó en afirmar que «un matrimonio sin relaciones sexuales es más santo»[37].

A la luz de estos hechos hay que reconocer, a fin de cuentas, que la distancia entre la enseñanza de la Biblia y las de Tomás de Aquino es abismal. La consideración del ser humano como varón y hembra creados a imagen y semejanza de Dios se disolvió en Tomás de Aquino frente a la idea de una inferioridad natural de la mujer; la desaparición de barreras entre hombre y mujer en Cristo se transformó en Tomás de Aquino en una declaración de inferioridad de la mujer que abarcaba incluso su papel en la reproducción en una afirmación frontalmente contraria a la ciencia y el gozo de la sexualidad instituido por Dios antes de la caída se vio rebajado al nivel de fornicación legalizada que los cónyuges harían bien incluso en evitar. Quizá no cabía esperar algo mejor de alguien que pasó su vida en conventos y que aceptaba de manera acrítica las afirmaciones de la filosofía de Aristóteles, pero las consecuencias espirituales y humanas de esta visión resultaron horrendas.

Como era de esperar, semejante concepción tuvo efectos colaterales como el de incidir en la supuesta superioridad espiritual de los clérigos y monjes —a fin de cuenta célibes obligatorios— sobre los casados y la insistencia en la virginidad perpetua de María, la madre de Jesús, a la que, sin embargo, Tomás de Aquino no consideró libre del pecado original. A ello se añadió una visión de la mujer verdaderamente denigrante y un rechazo sistemático de las relaciones sexuales que, incluso en el matrimonio, eran vistas de manera negativa considerándose su supresión como algo beneficioso espiritualmente.

Sobre esa base, no debería sorprender que, más allá de la figura totalmente asexuada de la madre de Jesús y algunas santas aisladas, generalmente empeñadas en ser vírgenes de por vida, la visión de la mujer resultara

36. S. Th II-II q. 26 a. 10; Idem I q 99 a 2 ad 2; S Th. Suppl q 64 a 5 ad 2; S. Th Suppl. Q. 49a. 4 ad 4; S. th II-II q. 56 a. 1. Ver también: Summa contra gent. III, 122; Summa contra gent. III. 123.

37. In IV Sent. d. 26, 2, 4

negativa y que, por ejemplo, la práctica de la brujería quedara circunscrita de manera casi total al sexo femenino. Las consecuencias de semejante visión implicaron un horror que no puede ser minimizado. Así, en 1578, Francisco Peña, al reeditar el *Manual de inquisidores*, redactado a finales del siglo XV por Nicolau Eymerich, dejó constancia de que «hay que recordar que la finalidad primera de los procesos y de la condena a muerte no es salvar el alma del acusado sino procurar el bien público *y aterrorizar a la gente* (*ut alii terreantur*)... No hay ninguna duda de que instruir y *aterrorizar a la gente* con la proclamación de las sentencias y la imposición de los sambenitos sea una buena acción»[38]. Objetivo notable de ese propósito consciente de inyectar el terror en una sociedad eran precisamente las mujeres. Así, los dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, autores del *Malleus Maleficarum* (*Martillo de brujas*) *no* dudaron en afirmar que «la mujer es un enemigo adulador y secreto. Y cuando decimos que es más peligrosa que una trampa no queremos dar a entender una trampa como las que utilizan los cazadores sino diabólica... Y cuando se dice que su corazón es una red se trata de una referencia a la maldad insondable que la gobierna». Poco puede sorprender que las quemas de brujas se extendieron en algunas naciones católicas hasta el final del siglo XVIII, precisamente cuando ya habían desaparecido por completo de otras partes del mundo. Ni que decir tiene que las razones por las que el Diablo prefería tener siervas en lugar de siervos eran, fundamentalmente, la maldad esencial del sexo femenino. Pero ¿realmente se puede aceptar que la mujer está mejor dotada para servir a Satanás que el hombre?

Si estas eran las visiones de los teólogos y de las autoridades eclesiásticas no cuesta imaginar que la visión popular difícilmente hubiera podido ser mejor. Resultaría demasiado prolijo detenerse en todas las leyendas anti-femeninas que circularon de manera más que extensa durante la Edad Media, pero es obligado reparar en alguna de ellas. Tomemos como ejemplo la que afirmaba que la lepra se contraía por mantener relaciones sexuales con una mujer que estaba menstruando. El origen de semejante dislate anti-femenino parece encontrarse en el judaísmo —por ejemplo, en la *Baraita de Nidah*—

38. Citado por B. Bennasar, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, 1981, pp. 94-95. Las cursivas son suyas.

[39] pero encontró un rápido eco en teólogos como Cesáreo de Arlés[40].

Semejante cosmovisión marcadamente contraria a la sexualidad —incluso matrimonial— y a la mujer se mantendría en el seno del catolicismo romano durante siglos siquiera porque los modelos espirituales eran un clero célibe y una Virgen perpetua. Personaje tan partidario de la Reforma de la iglesia católico-romana como Erasmo de Rotterdam[41] no supo liberarse de esa visión de la mujer y, clérigo a fin de cuentas, afirmaría que «la mujer es, tenemos que reconocerlo, un animal inepto y estúpido aunque agradable y gracioso»[42]. En otras palabras, resulta imposible negar que las mujeres pueden ser simpáticas y proporcionar agradables momentos, pero esas circunstancias no restan ni un ápice a su necedad esencial. Escapa al objeto histórico de este libro continuar describiendo la visión de la mujer dentro del catolicismo romano. pero no está de sobra recordar que todavía en la segunda mitad del siglo XX, el médico jesuíta Federico Arvesu se permitió afirmar que «el organismo de las mujeres está dispuesto al servicio de una matriz; el organismo del hombre se dispone para el servicio de un cerebro»[43].

En vísperas, pues, de la Reforma, resultaba claramente establecido el horizonte espiritual dentro del catolicismo-romano y, en menor medida, en la cristiandad oriental.

En primer lugar, el sexo era sucio en sí mismo y consecuencia del pecado. Había surgido a raíz de la Caída de Adán y Eva y aunque ahora tenía un lugar lícito en el seno del matrimonio no pasaba de ser una fornicación legalizada de la que harían bien en librarse los mismos cónyuges. Ciertamente, era imposible rechazar las relaciones sexuales en el seno del matrimonio, pero, a la vez, se insistía en que esas relaciones sólo debían producirse buscando la procreación, eran un pecado venial si buscaban el placer y, por supuesto,

---

39. Judith Baskin ha sostenido que los jasidim ashkenazíes fueron influidos por los cristianos y no viceversa. Su punto de vista es discutible, pero, en cualquier caso, no cambia la conclusión final sobre la visión de la mujer existente en el mundo católico-romano. Véase Judith R. Baskin, «From Separation to Displacement: The Problem of Women in *Sefer Hasidim*» en *AJS Review* 19.1 (1994): 1-18.

40. Sobre el tema, véase: Alexandra Cuffel, *Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic*, Notre Dame, 2007, pp. 101 y ss.

41. Sobre Erasmo de Rotterdam y su obra, con bibliografía, véase: César Vidal, *Diccionario histórico del cristianismo*, Estella, 1999.

42. Morías Encomion (In Praise of Folly), c. XVII.

43. F. Arvesu, *La virilidad y sus fundamentos sexuales*, Madrid, 1961 (Existe una edición previa fechada en 1945 en Buenos Aires).

siempre eran inferiores moralmente a la conducta de aquellos que se abstenían de toda relación sexual.

En segundo lugar, la verdadera perfección espiritual sólo podía alcanzarse sobre la base de una abstención total de las relaciones sexuales. Ése era el camino seguido por monjes y sacerdotes de manera obligatoria y, por supuesto, era el camino que había transitado María, la madre de Jesús, siempre virgen, aunque quizá no libre de pecado.

En tercer lugar, de las posiciones anteriores se desprendía claramente la naturaleza de la mujer. Ser inferior incluso en términos físicos, la sexualidad compartida con ella era un fenómeno deplorable que chocaba con la búsqueda de la perfección espiritual. Su propia naturaleza inferior la convertía en un foco de tentación maligna —ciertamente, debía serlo para hombres sanos que habían decidido por impositivo eclesial no casarse jamás— y en «puerta del Diablo». No deja de ser significativo que la literatura medieval oscilara entre una visión acentuadamente idealizada de la mujer o claramente descarnada. En uno y otro caso, la visión bíblica de las relaciones entre un hombre y una mujer estaba ausente.

Ésa y no otra era la visión respecto a la mujer y a la sexualidad sostenida por clérigos y teólogos en vísperas de la Reforma.

3

LA REFORMA Y LA MUJER (I): FAMILIA, MATRIMONIO Y SEXO

Como ya tuvimos ocasión de ver, el siglo IV marcó un antes y un después en la Historia del cristianismo. Hasta entonces y a pesar de su creciente influencia, el cristianismo había sido una «superstición», una «religión ilícita» y, por lo tanto, se había visto sometida a persecuciones periódicas. A inicios del siglo IV, la astucia política de Constantino no sólo otorgó al cristianismo su legalización, sino que además lo convirtió en una instancia de poder social importante. Todavía no era la religión oficial —un paso que llevaría algunas décadas y que se desarrollaría bajo otro emperador posterior— pero sí recibió un aluvión de donativos y reconocimientos públicos. Pasar de la proscripción a verse situado en el centro del mundo, fue considerado por no pocos de sus miembros como una experiencia altamente positiva. Insistamos en que se trató de una simple consideración personal porque la realidad es que el paganismo penetró con enorme vigor en el seno del cristianismo alterando su práctica comunitaria, su teología y su cosmovisión.

A partir del siglo IV tuvo lugar la explosión de un proceso de sincretismo religioso que ya había dado frutos en los siglos anteriores, al que nos hemos referido con anterioridad y que ahora sofocó ciertamente aspectos esenciales del cristianismo.

El resultado de esta circunstancia fue una gigantesca alteración que llegó incluso hasta los lugares más recónditos del hogar. La visión de la mujer no constituyó, ni lejanamente, una excepción. La manera en que la contemplaba el Nuevo Testamento había otorgado una especial altura a la mujer, altura desconocida no sólo en el mundo clásico sino también en el judaísmo. Jesús trató a las mujeres con una cercanía y una familiaridad que llamó la atención incluso de sus discípulos (Juan 4:27), como ya hemos señalado en un capítulo anterior.

Toda esta visión, sin embargo, saltó hecha pedazos a partir del siglo IV. La mujer fue desapareciendo de los ministerios eclesiales salvo en el caso de aquellas que decidieran convertirse en monjas para lo cual era condición indispensable romper con la posibilidad de contraer matrimonio y tener hijos. En otras palabras, si la mujer deseaba tener un papel —generalmente mínimo— dentro de la iglesia debía renunciar a comportarse de acuerdo con la naturaleza propia de su sexo. Esa circunstancia significaba además que, caso de mantenerse en su disposición natural hacia el matrimonio y la maternidad, salvo que se tratara de reinas o aristócratas, su consideración era ínfima. Dicho sea de paso, ese descenso en la consideración del ser humano afectó también a los hombres ya que determinados trabajos comenzaron a ser considerados de menor dignidad. Sin embargo, incluso ese descenso lo fue en menor medida en el caso de los varones que en el de las mujeres y así quedó de manifiesto sobre todo en el seno de la iglesia.

No puede sorprender que, partiendo de semejante base, el retrato de la mujer a lo largo de la Edad Media resultara inquietante. O renunciaba a su naturaleza y se convertía en célibe o la mantenía y se veía reducido a un papel no sólo inferior sino considerado perverso en ocasiones. Llama la atención cómo teólogos y santos de la época cargan sobre la mujer la maldad de la tentación, algo hasta cierto punto lógico porque eran hombres. Ya hemos mostrado en un capítulo anterior lo que eso significó. En esta última parte del libro examinaremos como la Reforma, al regresar a la Biblia, presentó una visión radicalmente distinta.

La mujer, la familia y el matrimonio

El hecho de volver a colocar la Biblia en el centro de la vida eclesial significó que la Reforma protestante del siglo XVI recuperó la visión escritural sobre la mujer y, por ello, sobre el sexo, el matrimonio y la familia. En las páginas siguientes, examinaremos de manera breve cómo esa cosmovisión bíblica marcaba una clara diferencia con lo enseñado y practicado por el catolicismo romano durante siglos y cómo significó reconectar con la visión expuesta en las Escrituras.

A diferencia de los sacerdotes y teólogos de la Edad Media y el Renacimiento que se habían complacido en considerar el matrimonio como una fornicación legalizada y que lo habían mostrado en términos no precisamente positivos hasta el punto de relacionarlo directamente con la Caída, los reformadores no sólo reasumieron la alta estima que la Biblia muestra hacia él sino que además, mostraron una más que notable preocupación por el bienestar de los cónyuges. Sería precisamente Lutero[1] el que escribiría en relación con sus tareas pastorales:

> «Ciertamente hay que ocuparse más del matrimonio que de todos los demás asuntos. A causa de ello apenas podemos leer, predicar o estudiar. He observado a muchas parejas casadas que se juntan con una pasión tan grande que estarían dispuestos a devorarse mutuamente de amor, pero al cabo de medio año salen corriendo el uno del otro. He conocido a gente que llegó a aborrecerse después de que tenían cinco o seis hijos y estaban unidos no sólo por el matrimonio sino también por los frutos de su unión. Sin embargo, se abandonaron el uno al otro».

Las palabras de Lutero, sacerdote durante muchos años, reflejaban una realidad repetida en multitud de ocasiones en el mundo católico. No sólo es que la prohibición del divorcio distó mucho de ser común durante la Edad Media, sino que además la vida cotidiana mostraba multitud de casos en que se producía causando un daño considerable a distintas personas[2]. La Reforma no sólo se enfrentó de manera realista con el drama de multitud de familias, sino que además redefinió el matrimonio —y el papel de la mujer— sobre unas bases más sólidas que las elucubraciones de los teólogos o las decisiones conciliares. De entrada, el matrimonio era algo tan noble y sublime que, de la manera más lógica, los pastores podían contraerlo como

1. Martín Lutero, *Sermón sobre Mateo* 19: 10-12.

2. Sobre la existencia del divorcio en el catolicismo de la Edad Media y su defensa por teólogos y disposiciones eclesiásticas puede verse M. West y R. Francis, *Scandal in the Assembly*, Nueva York, 1970, pp. 113 ss. Los autores —ambos católicos— comienzan citando a Tertuliano (m. 247), padre de la iglesia que en su Tratado contra Marción afirmaba: *Habet itaque et Christum assertorem iustitia divortii* (Incluso Cristo defendió la justicia del divorcio).

su estado natural. En contra de lo que puedan pensar muchos, esta visión no nacía de los deseos sexuales de los protestantes que no podían refrenar sus pasiones, como insistiría la apologética católica, sino de la simple lectura del Nuevo Testamento. En sus páginas, se relata, por ejemplo, cómo todos los apóstoles viajaban con su esposa salvo Pablo y Bernabé que, excepcionalmente, no estaban casados (1 Corintios 9:5). Igualmente, se señala entre los requisitos para ser obispo el estar casado y saber educar a sus hijos (1 Timoteo 3:1-7, Tito 1:5-9).

No es menos cierto que, a pesar de la claridad de las enseñanzas de la Biblia, la iglesia católica había ido forzando el celibato obligatorio de los clérigos en el curso de la Edad Media. No sorprende que los reformadores recordaran lo enseñado por Pablo en 1 Timoteo 4:1-3 donde el apóstol enseña que aquellos que prohíban casarse sólo estarán enseñando doctrinas de demonios. Precisamente por ello, atribuyeron al mismo Diablo esa negación católica del sexo y la prohibición de contraer matrimonio impuesta a los clérigos. William Gouge, por ejemplo, escribió que «es considerado doctrina de demonios prohibir el matrimonio. Porque es una doctrina contraria a la palabra de Dios»[3]. En la misma línea Thomas Gataker afirmó: «El lecho matrimonial (dice el apóstol) es de por si libre de contaminación... pero el Espíritu de Satanás hablando a través de estos hombres o más bien bestias dice: el matrimonio es deshonroso»[4].

La Reforma devolvió su lugar de honor al matrimonio, al sexo y a la familia. Sí, ciertamente, para los reformadores, la familia importaba y mucho. Pero ¿qué era, en realidad, la familia y cuál era su finalidad? ¿Se trataba de una simple consecuencia de la Caída de Adán y Eva o era mucho más? ¿Era posible tener un enfoque espiritual y, a la vez, práctico? Benjamín Wadsworth, un teólogo puritano, daría la siguiente respuesta en su *The Well Ordered Family* (*La familia bien ordenada*):

> «Todo cristiano... debería hacer todo lo que pueda para promover la gloria de Dios y el bienestar de aquellos relacionados con él: y el

3. En A Good Wife, citado por Ch. y K. George, *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570-1640*, Princeton, 1961, p. 265.

4. Citado por Ch y K. George, *The Protestant Mind of the English Reformation*, 1570-1640, Princeton, 1961, p. 169.

> ordenar bien los asuntos en familias concretas tiende a promover estas cosas... Una familia donde se mantienen la verdadera adoración, la instrucción buena y piadosa y el gobierno es hermosa ante los ojos del mismo Dios; se deleita en bendecir a las que son así»[5].

La afirmación de Wadsworth difícilmente hubiera podido ser más clara y contundente. La familia no es un fenómeno surgido de la inmensa desgracia que significó la Caída, sino que constituye un canal privilegiado para adorar a Dios y beneficiar a la sociedad. De hecho, si una familia reúne en su seno la adoración a Dios, la educación adecuada y el orden debido, sin duda, será objeto de la bendición del Altísimo.

Otros autores reformados fueron en la misma dirección realizando incluso referencias añadidas que resultan de especial interés. Así, William Perkins pudo afirmar con firmeza:

> «El matrimonio fue hecho... por el mismo Dios para que fuera la fuente... de todas las clases y maneras de vida en la comunidad y en la iglesia»[6].

Sin duda, se trataba de una visión grande, que encontramos en otros autores reformados de una manera no sólo natural sino también repetida y sistemática. Si Cotton Mather podía afirmar que:

> «Las familias que se atienen a un buen orden producen un buen orden en otras sociedades. Cuando las familias se encuentran sometidas a una mala disciplina, todas las demás sociedades padecerán una mala disciplina»[7].

---

5. Citado en W. Smith, *Theories of Education in Early America*, l655-1819 Indianapolis, 1973, p. 41.

6. Citado por Charles H. George y Katherine George, *The Protestant Mind of English Reformation*, 1570-1640, Princeton, 1961, p. 268.

7. La tesis de Mather tuvo una enorme repercusión y puede verse citada con cierta amplitud. Véase, por ejemplo, en uno de los grandes estudiosos del período en Inglaterra, C. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, New York, 1964, p. 459.

Semejante visión fue realzada más si cabe por Isaac Ambrose que atribuía al marido y a la mujer la tarea de «erigir y establecer el glorioso reino de Cristo en su casa»[8].

Sería, sin embargo, caer en un error el limitar la visión de la familia y de la pareja a una institución creada por Dios cuyo bienestar beneficiaba a la sociedad —este aspecto ha sido reconocido prácticamente por todas las culturas hasta que comenzó a ser discutido en el siglo XIX— y que servía de canal a los propósitos divinos. Ciertamente, era todo eso, pero también mucho más y aquí la Reforma retomó aspectos de sublime belleza totalmente olvidados entre la misoginia y el desprecio hacia el matrimonio propios del catolicismo romano de la Edad media.

El primer aspecto fue el de sustituir la idea de la familia como simple orden jerárquico por una visión que la mostraba como una institución que se ocupaba de cubrir profundas necesidades humanas. La Reforma, por ejemplo, enfatizó de manera continua la necesidad de contemplar al otro cónyuge como un compañero. William Ames definió incluso el matrimonio como «la institución de Dios que establece el compañerismo individual de esposo y esposa»[9]. Por su parte, Henry Smith enseñó que Dios había instituido el matrimonio «para que las infinitas tribulaciones que recaen sobre nosotros en este mundo puedan verse suavizadas por el apoyo y la ayuda del uno por el otro»[10]. Se mire como se mire, el avance que esta visión significaba a la hora de delimitar la convivencia entre un hombre y una mujer era colosal. El matrimonio no era simplemente una institución que permitiera sumar patrimonio y asegurar su transmisión a las siguientes generaciones, fines ambos que reconocía el derecho romano y que la iglesia católico-romana había preservado. A decir verdad, la razón de su existencia se halla en poder proporcionar un marco en el que un hombre y una mujer puedan dispensarse compañerismo y ayudarse en medio de una existencia que no pocas veces resulta harto difícil. Es ese compañerismo mutuo, es ese ver como el otro no es un sirviente, un proveedor o incluso un enemigo, sino que,

---

8. Citado en R. C. Richardson, *Puritanism in North-West England: A Regional Study of Chester to 1642*, Manchester, 1972, p. 105.

9. William Ames, *The Marrow of Theology*, Boston, 1968, p. 319.

10. *Works*, citado en Albert Hyma, *Christianity, Capitalism and Communism. A Historical Analysis*, Ann Arbor, 1937, p. 233.

por el contrario, es la persona con la que cruzar esta vida y manifestar el Reino de Dios, lo que define al matrimonio. A fin de cuentas, como enseñó Robert Bolton en contra de visiones de santos como Agustín de Hipona o Tomás de Aquino, el marido debería recordar que «La esposa tiene un alma tan noble como la de él mismo... Las almas no tienen sexo»[11].

Pocos explicarían de manera mejor y más sencilla que Thomas Gatakeresa la visión del matrimonio —y del papel que la mujer— tan distinto al impuesto durante el milenio anterior. Gataker señaló cómo la esposa debía reconocer a su marido como cabeza[12] y, a la vez, definió a la mujer como «una ayuda o una asistente, no sólo una pareja sino una ayudadora, no sólo una compañera sino también una asistente»[13]. ¿Cómo podría ser de otra manera si, como indicaría, Samuel Torshell «las mujeres son capaces de los logros más elevados y la mayor gloria a la que pueda avanzar un hombre»?[14].

Precisamente por todo lo anterior, el orden católico romano medieval en que el hombre contemplaba a la mujer como un ser inferior sobre el que ejercer dominio saltaba por los aires. Por el contrario, los esposos podían reconvenirse mutuamente siempre que lo hicieran de la manera drenada. Como indicó Samuel Willard, el marido y la mujer deberían «elegir el momento más adecuado para reprenderse el uno al otro por cosas que exige su amor y el deber»[15]. Este regreso de la Reforma a la cosmovisión bíblica de la pareja resultaría especialmente obvio al abordar el tema de la sexualidad.

La mujer y el sexo

La Reforma no consideró que el matrimonio fuera el lugar tolerado por la

---

8. Citado en R. C. Richardson, *Puritanism in North-West England: A Regional Study of Chester to 1642*, Manchester, 1972, p. 105.

9. William Ames, *The Marrow of Theology*, Boston, 1968, p. 319.

10. *Works*, citado en Albert Hyma, *Christianity, Capitalism and Communism. A Historical Analysis*, Ann Arbor, 1937, p. 233.

11. *Works*, citado en George, O.C., p. 282.

12. Marriage Duties, citado en George, O.C., p. 279.

13. *The Good Wife*, citado en George, O.C., p. 287.

14. *The Woman's Glory*, citado en R. C. Richardson, Puritanism, p. 106.

15. En *A Complete Body of Divinity*, citado en Laurel Thatcher Ulrich, «Vertuous Women Found»: New England Ministerial Literature, 1668-1735 en Alden T. Vaughan y Francis J. Bremer (eds), *Puritan New England*, Nueva York, 1977, p. 221-2.

iglesia para que aquellos creyentes imperfectos que no eran capaces de mantener una abstinencia total y perpetua de relaciones sexuales pudieran desfogar un deseo que era, sustancialmente, mera fornicación. Debe señalarse que esta visión negativa del sexo no afectó sólo al catolicismo romano sino de una manera incluso más acentuada si cabe al judaísmo. Al respecto, no deja de ser significativo que cuando la Biblia describe en el Cantar de los cantares (1:13-14) que el amado es como un manojito de mirra que descansa entre los pechos de la amada, en lugar de aceptar la bella imagen y lo que indica sobre la hermosura del sexo como creación de Dios, el judaísmo señalara que se trataba del arca del pacto entre los querubines y el catolicismo apuntara a que se trataba de Cristo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En ambos casos, los sistemas teológicos eran incapaces de aceptar la enseñanza de la Biblia y, por el contrario, la sepultaron totalmente bajo otras interpretaciones[16].

Frente a esas concepciones, la Reforma significo, sin embargo, un cambio radical. Según su visión, procedente directamente de la Biblia, el matrimonio era el lugar destinado a ser ámbito de un disfrute, de una dicha, de un placer tan extraordinario, bello y puro como el sexual. Insistamos en el hecho: así lo creían los reformadores por la sencilla razón de que así aparecía expresado en las Escrituras. En esa línea se había manifestado Lutero que no sólo contrajo matrimonio, sino que además experimentó una vida conyugal feliz con una esposa modelo a la que no dejó de alabar hasta su muerte o Calvino que dejó establecido en su comentario a la primera carta a los Corintios que «el sexo conyugal es una cosa que es pura, honrosa y santa porque es una institución pura de Dios».

A diferencia de los teólogos católicos —mayoritariamente clérigos y, por lo tanto, obligatoriamente célibes— que contemplaban a la mujer como la principal fuente de tentación en su celibato y que no dudaban en injuriarla como saco de inmundicia o puerta hacia la condenación, los reformadores mantenían una visión sexual equilibrada, romántica y bella. William Gouge,

16. Un más que interesante relato sobre la permanencia de esta visión negativa del sexo y de la mujer en el judaísmo actual, puede encontrarse en Evelyn Kaye, *The Hole in the Sheet: A Modern Woman Looks at Orthodox and Hasidic Judaism, Secaucus,* 1987.

por ejemplo, al realizar una exégesis de Proverbios 3:18-19 donde se afirma que la esposa es como «cierva amada y graciosa gacela» escribió que la comparación era completamente lógica y bien escogida ya que las ciervas y las gacelas son las parejas más enamoradas «e incluso se vuelven locas una y otra vez en su corazón y deseo por ellos»[17]. En otras palabras, la Biblia comparaba a las mujeres con las hembras más ardientes de la naturaleza y no lo hacía como una acusación vergonzosa sino todo lo contrario, porque con ese comportamiento estaban magníficamente dotadas para lograr el recreo y la satisfacción del esposo. El sexo no era fornicación legalizada y conducta inmunda y sucia sino un elemente de disfrute y plenitud en la existencia conjunta de hombre y de la mujer. De hecho, Gouge añadiría que las relaciones sexuales eran «uno de los actos más apropiados y esenciales del matrimonio»[18]. Resulta lógico que también señalara que las parejas casadas debían tener relaciones sexuales «con buena voluntad, y deleite, voluntaria, dispuesta y alegremente»[19]. El punto de vista de Gouge no fue, ni de lejos excepcional. Por ejemplo, Alexander Niccholes afirmó que en el matrimonio «no solo te unes a ti mismo con un amigo y un consuelo para comunidad, sino también con un compañero para el placer»[20]. Igualmente, William Ames subrayó que uno de los deberes del matrimonio era la «comunicación mutua de los cuerpos»[21]. De nuevo, el punto de partida para esta visión arrancaba directamente de la Biblia. Como señalaría el gran poeta inglés John Milton, la referencia en Génesis 2:24 a que el hombre y la mujer serían «una sola carne» aparece incluida en la Biblia «para justificar y legitimar los ritos del lecho matrimonial lo que no era innecesario dado que, incluso con esta garantía, eran sospechosos de contaminación por algunas sectas filosóficas y antiguas religiones y más tarde por los papistas»[22]. No puede acusarse al

17. William Gouge, *Of Domestical Duties*, citado en Roland M. Frye en: *"The Teachings of Classical Puritanism on Conjugal Love"* en Studies in the Renaissance, 2, 1955, p. 153.

18. En Christian Calling, citado en Perry Miller y Thomas J. Johnson (eds), *The Puritans*, 2 vols, Nueva York, 1963, tomo 1, p. 322.

19. En *Domestical Duties*, citado en Levin L. Schüking, *The Puritan Family: A Social Study from the Literary Sources*, Nueva York. 1970 p. 38.

20. En *Discourse of Marriage and Wivingen* James Turner Johnson, *A Society Ordained by God: English Puritan Marriage Doctrine in the First Half of the Seventeenth Century*, Nashville, 1970, p. 23.

21. *En Conscience with the Power and Case Thereof* citado en James Johnson, O.C., p. 64.

22. John Milton, Tetrachordon, CPW, 2, p. 606-7.

extraordinario escritor de exagerar porque, ciertamente, ponía el dedo en la llaga. Había que recuperar la sencilla y a la vez sublime enseñanza bíblica acerca del matrimonio y de la sexualidad por la sencilla razón de que la filosofía pagana y la iglesia católico-romana la habían sustituido durante siglos por visiones sombrías y degradantes. Desde luego, una concepción tan diferente no se encontraba sólo en Génesis. Milton podía referirse también a otras porciones de las Escrituras como las incluidas en el libro de los Proverbios o en el Cantar de los Cantares. Al respecto, el grandioso autor inglés señalaría:

> «El sapientísimo Salomón entre sus Proverbios más graves realiza la semblanza de una clase de encanto... en el disfrute de los placeres conyugales; y en el Cantar de los Cantares canta un millar de arrobos entre aquellos que se aman en el más allá del disfrute carnal. Por estos ejemplos y más que podrían ser citados, podemos imaginar con cuanta indulgencia Dios ha realizado una provisión contra la soledad del hombre»[23].

Actualmente, la palabra puritanismo sigue utilizándose como sinónimo de represión sexual, de rechazo del placer o de repulsión hacia el sexo. Pasajes como éste dejan de manifiesto hasta qué punto semejante visión, por muy extendida que pueda estar, no se corresponde ni de lejos con la realidad. El gran predicador puritano Cotton Mather, por ejemplo, llamaba a su esposa:

> «una criatura más que digna de amor y un don tan grande del Cielo para mí y los míos que el sentimiento que me provoca... hace que me disuelva en lágrimas de alegría»[24].

Sin duda, se trataba de sentimientos enormemente profundos, nobles y bellos. No fueron desde luego, excepcionales y la verdad es que impresiona la manera en que estos autores contemplaban el amor entre hombre y mujer. Permítasenos que citemos algunos ejemplos a modo de ilustración.

---

23. J. Milton, Tetrachordon, CPW, 2, p. 597.
24. Citado en Morton H. Hunt, *The Natural History of Love*, Nueva York, 1959, pp. 242-3.

Thomas Hooker dejó una descripción de relación entre hombre y mujer verdaderamente iluminadora en la medida en que describía cómo el primero vivía su relación con la segunda:

> «El hombre cuyo corazón es querido a la mujer que ama... sueña con ella por la noche; la tiene en la mirada y el entendimiento cuando se despierta; reflexiona sobre ella cuando se sienta a la mesa; camina con ella cuando viaja… Ella reposa en su regazo y su corazón confía en ella, lo que obliga todo a confesar que la corriente de su amor, como un poderoso torrente, discurre con la plenitud de su caudal y de su fuerza»[25].

Como se podría esperar, la visión de la mujer que subyace en esta descripción del matrimonio y del sexo es considerablemente hermosa y sublime. Lejos de ser una carga para el hombre, un mal menor que había que soportar a regañadientes, no digamos ya la puerta del pecado y de la perdición, como pretendieron famosos santos católicos, lo que contemplamos en las descripciones reformadas de la mujer es una honda estima y una profundísima gratitud hacia Dios. Daniel Rogers, por ejemplo, afirmó que la esposa era «una amiga» y la consideró «cercana a la paz del amor con Dios… el mayor contento bajo el sol»[26]. Igualmente, Cleaver censuró de manera abierta la visión negativa de la mujer, generalizada durante la Edad Media, afirmando:

> «Dios mismo llama a la esposa ayuda y no un impedimento o un mal necesario como algunos dicen incesantemente. …Esos dichos y otros semejantes, que pretenden desacreditar a las mujeres, los vomitan algunos de manera maliciosa e indiscreta, en contra de la mente del Espíritu Santo que dijo que fue ordenada como ayuda y no como obstáculo»[27].

---

25. Citado en Edmund Morgan, Puritan Family… pp. 61-62.

26. En *Matrimonial Honour*, citado en Chilton Lathan Powell, *English Domestic Relations*, 1487-1653, Nueva York, 1972, p. 139 (la primera edición es de 1917).

27. En *A Godly Form of Household Government* citado en Irwin, (ed), *Womanhood in Radical Protestantism*, 1525-1675, Nueva York, 1979, p. 76.

En una línea semejante, John Cotton afirmó:

> «Las mujeres son criaturas sin las que no existe una vida agradable para el hombre... son una. especie de blasfemos, por lo tanto, los que las desprecian y denigran y las denominan mal necesario porque son un bien necesario»[28].

Partiendo de esa visión de extraordinaria dignidad de la mujer que procedía de la misma Palabra de Dios no puede sorprender que, lejos de considerarla una criatura inferior al hombre, los reformadores contemplaran a la mujer en un plano de igualdad. Así, William Secker afirmó que Dios creó a Eva como «una línea paralela trazada igual» a Adán, que no fue formada de la cabeza «para reclamar la superioridad sino del costado para contentarse con la igualdad»[29]. Ciertamente, la Biblia enseña que las esposas deben someterse a sus maridos, pero esa «sujeción la tratamos no como de esclavitud, sino igual y regio en su orden»[30]. De forma semejante, Gouge enseñó claramente que:

> «No hay la menor disparidad entre hombre y mujer» ya que «aunque el hombre sea la cabeza, sin embargo, la mujer es como el corazón, que es la parte más excelente del cuerpo cerca de la cabeza, mucho más excelente que cualquier otro miembro bajo la cabeza y casi igual a la cabeza en muchos aspectos y tan necesario como la cabeza»[31].

Partiendo de una visión semejante, no sorprende que William Secker pudiera comparar a marido y mujer con dos instrumentos que se conjuntan para interpretar una música excelente o con dos corrientes que se funden en una sola[32] o que Seaborn Cotton, que en su época de estudiante en Harvard copiaba apasionadas poesías renacentistas en su libro de notas, utilizara esas

---

28. En *A Meet Help* citado por Edmund Morgan, "The Puritans and Sex" en *Pivotal Interpretations of American History*, Carl L. Degler (ed), Nueva York, 1966, p. 41.

29. En *A Wedding Ring*, citado en Ulrich, Good Wives, p. 107.

30. En *Matrimonial Honour*, citado en Doris Mary Stenton, *The English Woman in History*, Londres, 1957, p. 150.

31. En *Of Domestical Duties*, citado en Irwin, O.C, p. 98.

32. En Ulrich, *Good Wives*..., p. 221.

mismas poesías para sus reuniones eclesiales[33]. Tampoco resulta chocante que cuando una esposa de una iglesia puritana de Nueva Inglaterra se quejó al pastor, primero, y después a toda la congregación, de que su marido la descuidaba sexualmente, el esposo fuera excomulgado[34]. El sexo era un maravilloso derecho conyugal y no, como pretendía la teología católica, una fornicación legalizada.

No sorprende que autor nada sospechoso de cristianismo como Herbert W. Richardson haya reconocido que la visión del amor romántico debe atribuirse a la Reforma protestante del siglo XVI y, en especial, a los puritanos ya que chocaba totalmente con una visión católica que, a día de hoy, sigue siendo, en no pocos aspectos, deplorable[35]. Sin embargo, la Reforma no implicó una cosmovisión diferente de la mujer sólo en esas áreas como tendremos ocasión de ver en el capítulo siguiente.

33. En Edmund Morgan, *Puritan Family*..., p. 63.

34. Chad Powers Smith, *Yankees and God*, Nueva York, 1954, p. 11.

35. Herbert W. Richardson, Nun, Witch, Playmate. *The Americanization of Sex*, New York, 1971, pp. 68-79. Richardson discurre también muy acertadamente sobre la influencia positiva que esa visión del amor ha tenido en la educación, el desarrollo de la individualidad y la libertad en el seno de la sociedad.

4

LA MUJER Y LA REFORMA (II): IGLESIA, TRABAJO, EDUCACIÓN, ARTE Y COMPASIÓN

La mujer en la iglesia

La visión de la mujer nacida del regreso a las Escrituras que impulsó la Reforma protestante del siglo XVI se tradujo de manera inmediata en una presencia mucho mayor de la mujer en la iglesia. Los ejemplos, ciertamente, son abundantes. El cáliz fue devuelto a los laicos en la Santa Cena, pero a todos los laicos, sin excluir a las mujeres. El canto eclesial se extendió a todo el pueblo en lugar de quedar limitado a los clérigos y esa ampliación incluyó, por supuesto, a las mujeres. Igualmente, hombres y mujeres pudieron seguir los cultos en su lengua vernácula y leer las Escrituras en el lenguaje que hablaban habitualmente.

Se trataba, sin embargo, del inicio. En las siguientes décadas no fueron pocos los movimientos reformados que concedieron un peso todavía mayor a las mujeres. Por ejemplo, los cuáqueros contaron durante el siglo XVI con evangelistas y predicadoras que causaron la sorpresa y la ira —pero también el arrepentimiento y la conversión— de no pocas personas a uno y otro lado del Atlántico. A decir verdad, todo indica que cuanto más se apartaban los movimientos reformadores de la tradición católica medieval y se acercaban a la Biblia mayor era el papel de las mujeres.

La Historia de las mujeres durante la Reforma está aún por escribir, pero no cabe duda de que sus aportes, aunque poco conocidos, fueron relevantes. Recordemos, por citar sólo unos casos, a Margarita de Angulema, centro de un círculo de humanistas reformadores; a Isabel de Albret, introductora de la Reforma en Bretaña; a Carlota de Laval, esposa del dirigente hugonote Gaspar de Coligny y apoyo suyo en las peores crisis y persecuciones; a Juana de Albret, gran difusora y mecenas de la Reforma en la Navarra francesa; a Carlota Arbaleste, esposa de Felipe Duplessis-Mornay; a Catalina de Parthenay, que soportó dificultades extraordinarias durante el asedio de la

villa protestante de la Rochela; o Claudia de Chastel, protagonista de una bellísima historia de amor con un católico al que condujo a la fe de la Biblia.

Debemos insistir en que se trata tan sólo de algunos ejemplos a los que podrían sumarse las españolas Francisca Hernández, María Cazalla o Marina de Guevara; las danesas Birgitte Gjose, Anna Hardenberg y la reina Dorotea; la noruega Anna Pedersdotter; la sueca Katarina Jaguellonica, la portuguesa Luisa Sigea; las escocesas Anne Locke y Elizabeth y Marjory Bowes; las inglesas Katherine Stubbes y las cuatro hijas de Anthony Cooke, Katherine, Elizabeth, Anne y Mildred; las polacas Bona Sforza, Katherine Weigel, Jadwige Gnoinskiejy las poetisas Zolin Olesnicka, Regina Filipowska y Margareta Ruarowna o las húngaras María, reina de Hungría y Bohemia, Isabel Zapolya y Melena Mezeo.

No pocas de ellas desempeñaron su labor reformadora en naciones católicas y pagaron semejante atrevimiento con la propia vida. A decir verdad, hay que señalar que las mujeres reformadas padecieron de manera especial la persecución. Fue el caso de las que tuvieron un papel relevante en los cenáculos protestantes clandestinos en España e Italia; las que ardieron en las hogueras en los autos de fe españoles o las que, durante, por ejemplo, la acción de los *camisards* franceses que pretendió la conversión forzosa de los protestantes al catolicismo o su exterminio, sostuvieron las congregaciones mediante su labor abnegada. Con los varones encarcelados, exiliados o muertos, aquellas mujeres lograron la supervivencia de las iglesias locales predicando, evangelizando e incluso profetizando, tareas imposibles en cualquier otro ámbito espiritual.

Esa influencia de la Reforma pasó por encima de diferencias sociales, educativas e incluso raciales. Así queda de manifiesto en casos como los de Jarena Lee. Desde su nacimiento en 1783, en Cape May, Nueva Jersey, fue libre a pesar de ser negra. A partir de una edad muy temprana, sirvió como criada doméstica y, siendo todavía una adolescente, se trasladó a Pennsylvania. Jarena no había recibido ninguna educación cristiana, pero, al asistir a un culto de adoración en la Iglesia Bethel, la predicación pronunciada por el obispo Richard Allen la conmovió y decidió entregar su vida a Jesús. En 1807, Jarena sintió un llamad del Señor para predicar, algo que para muchos resultaba intolerable en una mujer. Su deseo sólo se

convirtió en realidad doce años más tarde cuando el predicador en la Iglesia Bethel, inesperadamente, se quedó sin palabras y no pudo terminar. En ese momento, Jarena abandonó su asiento, se dirigió al pulpito y concluyó el mensaje. El obispo Allen, abrumado por lo que acababa de escuchar, no sólo no la reprendió por lo que acababa de hacer, sino que reconoció lo genuino de su llamamiento y la autorizó para predicar. A pesar de ser mujer y negra, su ministerio resultó imparable hasta el punto de que tan sólo en un año viajó dos mil trescientos veinticinco millas predicando ciento setenta y ocho veces. Sólo la libertad de la Palabra desencadenada por la Reforma pudo tener ese resultado en la vida de Jarena como en la de millares de mujeres.

Durante siglos, las mujeres habían sido ignoradas, relegadas, enclaustradas en el seno de una iglesia como la católico-romana. En unas ocasiones, habían compartido esa marginación con los laicos varones; en otras, habían sufrido un aislamiento específico por su condición femenina. Esa situación cambió de manera feliz y radical con la Reforma.

La mujer en el trabajo

Como sucedió con su papel en la iglesia, las mujeres también fueron beneficiarías directas de la recuperación de los valores bíblicos llevada a cabo por la Reforma en otros terrenos corno el trabajo[1]. La iglesia católico romana era tributaria de una visión del trabajo desvinculada de la Biblia y que Eusebio, gran defensor del constantinianismo, en el siglo IV, había descrito ya de la siguiente manera:

> «Dos formas de vida fueron dadas por la ley de Cristo a su iglesia. Una es sobrenatural y sobrepasa la forma de vida común... Completa y permanentemente se separa de la vida común y ordinaria de la humanidad, y se dedica al servicio de Dios solo... Esa es la forma perfecta de vida cristiana. Y la otra, más humilde, más humana, permite a los hombres... dedicarse a la agricultura, al comercio, y a otros intereses más seculares al igual que a la religión... Y una especie de piedad de segunda clase se les atribuye».[2]

---

1. Un desarrollo más amplio del tema en C. Vidal, *El legado de la Reforma,* p, 257 88.

2. Quoted in L. Ryken, *Wordly Saints*, Grand Rapids, 1990.

Esa diferenciación entre trabajos más o menos santos no era originalmente cristiana, pero, gracias a la inyección de paganismo que recibió el cristianismo en el siglo IV, se fue fortaleciendo, como otras cuestiones, a lo largo de la Edad Media. No resulta extraño si se tiene en cuenta que también fueron absorbidos otros elementos extraños como la visión de una sociedad esclavista como la romana, la caballeresca y militar de los pueblos germánicos o la aristotélica. Todos se imbricaron en el seno de la iglesia católico-romana a pesar de tener poco o nada que ver con el cristianismo primitivo de Jesús y sus apóstoles. Desde luego, a inicios del siglo XVI, en el momento en que estalló la Reforma, nadie habría discutido la existencia de trabajos más dignos y menos dignos; que ciertas ocupaciones no eran propias de los señores o simplemente de gente que se preciara e incluso que el trabajo era, a fin de cuentas, un castigo impuesto por Dios a nuestros primeros padres por su caída en el huerto del Edén. La Reforma, al regresar a las Escrituras, presentó una visión radicalmente distinta del trabajo.

De entrada, el regreso a la Biblia permitió descubrir —¡más de un milenio para darse cuenta!— que Adán ya había recibido de Dios la misión de trabajar antes de la Caída y que esa labor consistía en algo tan teóricamente servil como labrar la tierra y guardarla (Génesis 2: 15). Aquel sencillo descubrimiento cambiaría la Historia de Occidente —y con ella la de la Humanidad— de manera radical. La mujer no sería una excepción en la recuperación de esa cosmovisión que procedía directamente de la Biblia.

En su Comentario a Génesis 13: 13, Lutero señalaría en relación con las tareas de la casa que:

> «No tienen apariencia de santidad, y, sin embargo, esas obras relacionadas con las tareas domésticas son más deseables que todas las obras de todos los monjes y monjas... De manera similar, los trabajos seculares son una adoración de Dios y una obediencia que complace a Dios».

Igualmente, en su Exposición del Salmo 128:2 añadiría:

> «Vuestro trabajo es un asunto muy sagrado. Dios se deleita en él y a través de él desea conceder Su bendición sobre vosotros».

Calvino —al que se suele asociar un tanto exageradamente con la denominada ética protestante del trabajo— fue también muy claro al respecto. En su comentario a Lucas 10:38 afirmó:

> «Es un error el afirmar que aquellos que huyen de los asuntos del mundo y se dedican a la contemplación están llevando una vida angélica... Sabemos que los hombres fueron creados para ocuparse con el trabajo y que ningún sacrificio agrada más a Dios que el que cada uno se ocupe de su vocación y estudios para vivir bien a favor del bien común».

En ambos casos, lo que escribían Lutero y Calvino tenía un contenido extraordinariamente novedoso e incluso podría decirse que revolucionario. El trabajo de la gente más sencilla —daba lo mismo que fuera un obrero sin especializar o un ama de casa— no era inferior ni carente de importancia. Por el contrario, contaba con una enorme dignidad porque, desde antes de la Caída, Dios había dispuesto que el ser humano trabajara. La que limpiaba, el que sembraba, quien quitaba la suciedad de las calles desarrollaban una labor mucho más importante y, desde luego, no menos digna que la de aquellos que decidían encerrarse en un convento, por regla general, para vivir del trabajo de otros.

Los reformadores menos conocidos no fueron menos explícitos que Lutero y Calvino en su rehabilitación de trabajos considerados como punto menos que infames —en ocasiones, abiertamente infames— en la Europa de la Contrarreforma. William Tyndale —que tradujo el Nuevo Testamento del griego original al inglés y murió en la hoguera por orden del rey Enrique VIII— escribió en *The parable of the Wicked Mammón*[3]*:* «existe una diferencia entre lavar platos y predicar la Palabra de Dios, pero en lo que se refiere a complacer a Dios, no existe ninguna en absoluto». William Perkins, uno de los teólogos puritanos más relevantes, señalaría que la gente puede servir a Dios «en cualquier clase de vocación, aunque sea barrer la casa o guardar ganado»[4].

---

3. Citado en L. B. Wright, *Middle Class Culture in Elizabethan England*, Chapel, Hill, 1935, p. 171.

4. H. Davies, Worship and Theology in England: From Cranmer to Hooker, 1534-1603, Princeton, 1970, p. 66.

Sí, el trabajo es una actividad dotada de una dignidad que procede de mismo Dios y que no contiene excepciones como el trabajo femenino o las tareas domésticas. Como Lutero escribió: «Cuando un ama de casa cocina y limpia y realiza otras tareas domésticas, porque ése es el mandato de Dios, incluso tan pequeño trabajo debe ser alabado como un servicio a Dios que sobrepasa en mucho la santidad y el ascetismo de todos los monjes y monjas».

Semejante comentario, a inicios del siglo XVI, constituyó una afirmación absolutamente revolucionaria. Hoy en día, resultaría políticamente incorrectísimo. A decir verdad, no deja de llamar la atención la manera en que posiciones opuestas han despreciado la tarea del ama de casa a lo largo de la Historia. En sociedades machistas, esas labores son consideradas de escaso valor; en otras más inclinadas hacia el feminismo, el desprecio ha adquirido sólo otro aspecto, pero puede ser incluso mayor. De hecho, se afirma agresivamente que aquellas mujeres que desempeñan tareas domésticas —salvo que se dediquen a ello laboralmente— son mujeres sin realizar, sin dimensión profunda, sin importancia. La Reforma, sin embargo, frente a unos y a otros, devolvió a la mujer de cualquier condición al lugar de honor del que había sido arrojada, un lugar muy superior al de esa creación artificial de la Edad Media que es el monacato, pero también del feminismo del siglo XXI. A fin de cuentas, como en tantas otras ocasiones, la Palabra de Dios se muestra muy por encima en el tratamiento de la dignidad humana de cualquier ideología creada por los hombres.

La mujer en la educación

Otra de las grandes conquistas de la Reforma consistió en colocar la educación entre las prioridades de la vida social[5]. De nuevo, semejante circunstancia derivó directamente de la recuperación de las Escrituras. Así, la Biblia relata que cuando Moisés se despidió de su sucesor, Josué, le encargó lo siguiente:

> «Nunca se apartará de tu boca este libro de la *Torah,* sino que, de día y de noche, meditarás en él, para que guardes y te comportes de acuerdo

5. Un tratamiento más amplio del tema en C. Vidal, *El legado de la Reforma,* pp. 275 ss.

> con todo lo que está escrito en él, porque de esa manera prosperará tu camino y que todo te saldrá bien» (Josué 1:8).

Pocas veces un consejo espiritual habrá alterado la marcha de la Historia de una manera tan espectacular ya que la conducta y la práctica espirituales, a partir de ese momento, no iban a estar vinculadas en el futuro tanto al rito —aunque existiera— como a la lectura de un texto sagrado que se abría no a una casta sacerdotal sino al conjunto del pueblo. Como señala el capítulo 6 de Deuteronomio, los padres debían poder explicar a sus hijos los mandatos contenidos en la *Torah* Esta circunstancia de vincular la religión a un libro tuvo una consecuencia inmediata para los miembros del pueblo de Israel, la de la creación de una cultura que necesitaba desesperadamente la alfabetización para creer. El proceso de alfabetización era tan obvio, por ejemplo, en la época de Jesús que a nadie le sorprendía que el hijo de un carpintero o de un pescador supiera leer, escribir y discutir sobre lo leído. Semejante circunstancia, inexistente en otras culturas del entorno, dotó de una extraordinaria capacidad de supervivencia a los judíos, que incluso antes de la destrucción del Templo de Jerusalén en el 70 d. de C., habían depositado la guía espiritual de la nación no en los sacerdotes sino en los sabios.

Cosmovisión del libro surgida del seno de Israel, el cristianismo debería haber seguido la senda ya marcada en lo que a alfabetización se refiere. Así, fue en el s. I cuando Pablo, despidiéndose de Timoteo, le indicó que:

> «Desde la niñez conoces las Sagradas Escrituras las cuales pueden hacerte sabio para la salvación por la fe en Cristo Jesús» (2 Timoteo 3:15).

Sin embargo, como tantos otros aspectos del cristianismo, la situación cambió de manera radical en el siglo IV con la irrupción masiva del paganismo en su seno, como —ya lo hemos visto— reconocía el cardenal J. H. Newman.

A partir del s. IV, el cristianismo fue acentuando el cambio del énfasis en las Escrituras por una visión ceremonial y sacerdotal que se fue desarrollando todavía más durante la Edad Media. Los monasterios desempeñaron un cierto papel en la preservación de la cultura clásica y no es menos cierto que hubo

algún intento —fallido— de popularizar en cierta medida esa cultura. Sin embargo, en el curso de la Edad Media quedó claro que, al igual que en el paganismo, en el seno del cristianismo, se podía ser piadoso —incluso un santo— y, a la vez, analfabeto. Basta ver las imágenes —Biblia de piedra y Biblia de los pobres las han llamado algunos— para conocer el catolicismo romano y vivir de acuerdo con él. Por el contrario, el saber leer y escribir no era condición para conocer el camino de la salvación y, dicho sea de paso, tampoco para otras tareas como la guerra o el campo. Esa visión saltó hecha añicos con la Reforma protestante del siglo XVI.

Como ya tuvimos ocasión de ver en capítulos anteriores, para los reformadores, siguiendo la enseñanza del Nuevo Testamento (2 Timoteo 3:14- 17) la única regla de fe y conducta era la Biblia, un libro al que todos debían tener acceso para poder examinarlo con libertad y sin las ataduras de una jerarquía porque, al ser la Palabra de Dios, se explicaba por sí mismo. Resulta curioso a día de hoy observar la manera machacona en que algunos catolico-romanos todavía persisten en considerar el libre examen de la Biblia como una conducta malvada espiritualmente. En realidad, la formulación de los reformados no pasaba de ser la afirmación de un derecho fundamental, el de acercarse al texto sagrado y poderlo leer en la propia lengua y no en un latín que era desconocido para la mayoría. Por otro lado —y volviendo con ello a una línea ya existente en el Antiguo Israel— el pastor en el protestantismo dejó de ser un sacerdote para convertirse en el sabio que conoce las Escrituras al igual que sucedía desde hacía siglos con los rabinos. Se podía —y se puede— ser un fiel católico sin saber leer ni escribir. Esa circunstancia es imposible para el judaísmo y también para el protestantismo. ¿Cómo se puede acercar nadie a un texto que procede de Dios por definición si no se sabe leer ni escribir?

Las consecuencias de este enfoque fueron verdaderamente extraordinarias siquiera porque la Reforma deseaba sobrevivir y además expandirse y ninguna de esas metas era alcanzable sin extender la alfabetización. Así, en 21 de mayo de 1536 se estableció la primera escuela pública y obligatoria de la Historia. El lugar era la protestante Ginebra. No fue una excepción. La *Primera confesión* escocesa de 1560 establecía una reforma de la educación exigiendo que en los medios rurales se enseñara a los niños en escuelas

adjuntas a las iglesias; en las ciudades con superintendentes se abrieran escuelas y universidades con un personal debidamente pagado.

El 5 de junio de 1559 marcó un hito en la Historia universal de la educación. Desde hacía dos siglos, los ginebrinos habían intentado establecer infructuosamente una universidad en su municipio. Semejante situación cambió radicalmente gracias a la intervención directa de Juan Calvino que no sólo siguió impulsando la enseñanza primaria gratuita y obligatoria sino que además añadió a ésta la universitaria. En 1564, a la muerte de Calvino, había mil doscientos estudiantes en esa universidad. De coste gratuito, las instituciones educativas impulsadas por Calvino resultaron «precursoras de la moderna educación pública»[6]. El prestigio de la universidad gratuita y pública de Ginebra fue tan colosal que enseguida comenzó a añadir facultades. En 1567, por ejemplo, se añadió una de derecho en la que, tras la matanza de la noche de San Bartolomé, enseñaron figuras jurídicas de primer orden como François Hotman y Denis Godefroy. De hecho, la calidad de la enseñanza de la universidad llegó a tal extremo que el mismísimo Thomas Jefferson soñó con adquirirla[7].

Las naciones donde había triunfado la Reforma multiplicaron los esfuerzos por educar no a élites —como la Compañía de Jesús— o a niños vagabundos —como pretendió con más corazón que éxito José de Calasanz— sino a toda la población sin excepciones. A finales del siglo XVI, el índice de alfabetización de la Europa protestante era muy superior al de la católica, sin excluir una España en la que Felipe II había decretado que los estudiantes no cursaran estudios en universidades extranjeras por miedo a la contaminación de la herejía o una Francia en la que la población hugonote estaba mucho más alfabetizada que la católica. En el caso de algunas confesiones protestantes, el avance fue verdaderamente espectacular e incluso a inicios del siglo XXI resulta envidiable. Por ejemplo, a mediados del siglo XVII, justo cuando España dejaba de ser la potencia hegemónica de Europa, los cuáqueros disfrutaban de un índice de alfabetización del cien por cien en ambos sexos lo que explica no poco sus avances en las décadas siguientes en áreas como la banca, el comercio o la ciencia, tres áreas de las que, no por

6. En el mismo sentido, véase Donald R. Kelley, *François Hotman: A Revolutionary's Ordeal*, Princeton, 1973, p. 270.

7. David W. Hall, The Genevan Reformation and the American Founding, Lanham, 2003, pp. 2-4.

casualidad, la España de la Contrarreforma se iba a descolgar lamentablemente.

La mujer en el arte

El regreso a las Escrituras que caracterizó a la Reforma tuvo también una clara repercusión en el mundo del arte[8]. Implicó, por ejemplo, rechazar de plano el culto a las imágenes que tanta importancia había tenido en el seno de la cristiandad occidental durante la Edad Media. Semejante acción religiosa no solo aparecía radicalmente condenada en el Decálogo que Dios le había entregado a Moisés en el Sinaí (Éxodo 20:4 ss.), sino también en los profetas «que habían puesto al desnudo no sólo el carácter idolátrico sino también profundamente estúpido de rendir culto a una imagen (Isaías 44:6-20) ya que, como señalaba el salmista,

> «Tienen boca, y no hablan; tienen ojos, y no ven; tienen orejas, y no oyen. Tampoco hay aliento en sus bocas. Semejantes a ellas son los que las hacen, y todos los que en ellas confían» (Salmo 135:16-18).

En paralelo, la Contrarreforma acentuó todavía más el uso de las imágenes e incluso el Concilio de Trento le otorgó un papel especial a la hora de excitar la fe de los fieles. De conductas tan distintas cabría haber esperado un florecimiento artístico en las naciones católicas y un eclipse en las reformadas. No fue así.

En el terreno de la pintura, es cierto que la Reforma respetó el mandamiento bíblico de no rendir culto a las imágenes, pero los artistas fueron extraordinarios. Es más, reflejaron una nueva realidad nacida de esa misma Reforma y su cosmovisión originada en la Biblia. Si comparamos a grandes pintores de la Europa católica como Velázquez y Rubens con no menos grandes pintores protestantes como Rembrandt, Brueghel, Cranach o Holbein encontramos dos sistemas sociales muy distintos. Los pintores católicos todavía retratan el absolutismo regio, los temas mitológicos, las escenas de santos y cuando se permiten acceder a la realidad —como el genial Velázquez— lo que hallamos es un mundo de monarcas estúpidos, de

8. Sobre el tema con más amplitud, véase César Vidal, *El legado de la Reforma*, pp. 339 ss.

validos ambiciosos y llenos de presunción, de borrachos, de enanos y de bufones. Rembrandt reflejó, por el contrario, una sociedad en la que el ser humano corriente no sólo había adquirido relevancia —la que no tenía bajo ningún concepto en la Europa de la Contrarreforma— sino que además protagonizaba cambios sociales de enorme importancia. Rembrandt, por supuesto, retrató escenas bíblicas con una delicadeza insuperable, pero también pañeros o médicos en medio de una lección de anatomía, oficio este último que no dejó de recibir en España los zarpazos de la Inquisición[9].

La Reforma devolvía su dignidad a todos los seres humanos sin excepción y además los colocó en el centro de la expresión pictórica no como derivados de la actividad aristocrática o regia sino como protagonistas de pleno derecho. La mujer común —no la santa, la monja o la aristócrata— pasó, por primera vez, a tener un lugar en las artes plásticas. Daba así un salto que sólo en el siglo XVIII se daría en naciones católico-romanas y entonces separándose de la ortodoxia católico-romana en mayor o menor medida.

Con todo, aunque la Reforma dejó huella significativa en la pintura y en las otras artes plásticas, su peso mayor se produjo en el terreno de la música una vez más guiada por la Biblia y sus referencias a instrumentos y coros. A inicios del siglo XVI, en el seno de la iglesia católica, la música era cantada en latín y se hallaba circunscrita a los coros eclesiales. La Reforma devolvió la alabanza de Dios al pueblo incluyendo a las mujeres. La manera en que lo hizo fue tan prodigiosa que, a día de hoy, nos parece natural lo que entonces, a inicios del siglo XVI, constituyó una verdadera revolución. De entrada, las canciones se compusieron en la lengua vernácula que entendían las masas. La polifonía tuvo que ser abandonada pasajeramente, pero todos los fieles participaron del canto.

Es más o menos conocido cómo un papel importante en esa revolución artística le correspondió a Lutero que amaba profundamente la música y que era intérprete y compositor. También se sabe que Lutero no estuvo solo en ese afán y que otros reformadores como Martín Bucero o Juan Calvino también compusieron hermosos himnos generalmente inspirados en el libro bíblico de los Salmos. Salterios como los de Ginebra, Lausana, Basilea y Mulhouse recogerían piezas cuya solemnidad y espiritualidad no han sido

9. Sagrario Muñoz Calvo, *Inquisición y ciencia en la España moderna,* Madrid, 1977, pp. 179 ss.

superadas. Incluso se puso de moda cantarlos en el hogar a modo de entretenimiento siendo algunas de sus figuras más estimadas Claude Goudimel o Claude Lejeune. El éxito de la devolución de la adoración al pueblo fue verdaderamente extraordinario y careció de un mínimo punto de comparación en el campo católico. En 1562 sólo el salterio de Beza contó con una edición de 24.700 ejemplares. Sí, la música para honrar a Dios había sido devuelta al pueblo y el pueblo la recibía con entusiasmo. Ese pueblo incluía, por supuesto, a las mujeres.

En 1956, Igor Stravinsky llegó a componer un arreglo de uno de los corales de Lutero. De hecho, para Stravinsky, la música clásica había tocado techo con el coral protestante. Se puede matizar o negar semejante afirmación, pero lo cierto es que nunca antes y nunca después experimentó la música un impulso semejante. De hecho, cuando Juan Sebastian Bach, el músico protestante por excelencia, comenzó a componer, ya existían más de cinco mil corales de inspiración reformada. No era mal antecedente para un genio que produjo cantatas, más corales y extraordinarias Pasiones que todavía hoy provocan admiración. Bach no fue, ni lejanamente, una excepción. Jorge Federico Haendel —que popularizó la música de la misma manera que Rembrandt lo hizo con la pintura— dejaría extraordinarios oratorios de los que *El Mesías* es el más conocido, pero no el único y probablemente tampoco el mejor. La huella de la Reforma en la música continuaría imparable y podemos decir que gloriosa hasta el siglo XX. Por ejemplo, Félix Mendelssohn —de origen judío, pero protestante— fue uno de los compositores más extraordinarios del período romántico al igual que Haendel lo había sido del Barroco y, por supuesto, no dejó de rendir homenaje a la Reforma. Ese nombre recibe y no es casualidad su Quinta sinfonía entre cuyos compases se puede reconocer el *Castillo fuerte* de Lutero.

Igualmente, la impronta de la Reforma puede seguirse en la continua redacción de himnos. Mencionar siquiera a los compositores de los mismos sería tarea colosal que excede de los límites de esta obra. Baste decir que sólo Charles Wesley, uno de los más geniales, escribió más de seis mil —sí, seis mil— de los cuales algunas docenas se siguen cantando a día de hoy y continúan siendo de lo mejor en el repertorio de música espiritual.

La extraordinaria superioridad de la música protestante tendría, al fin y a la postre, que ser reconocida por la misma iglesia católico-romana que ha absorbido con el paso de los siglos no sólo las obras de Haendel o de Bach —cuya música calificó el papa Benedicto XVI como la propia del cielo— sino buena parte de los temas más populares.

Este breve repaso al impacto colosal de la Reforma en la música cuenta con aspectos más o menos conocidos por el gran público. No sucede lo mismo con los aportes de las mujeres influidas por la Reforma a pesar de que no fueron pocas las que se entregaron a la creación artística. Por ejemplo, ¿cuántos que conocen el papel de Wesley en la composición de himnos conoce también la carrera de Georgia Harkness, extraordinaria intelectual, teóloga y música, autora, por ejemplo, de *Hope of the World?* O, por citar otro ejemplo, ¿cuántos que han escuchado el *Castillo fuerte* y saben que lo compuso Lutero conocen también el nombre de Susan Palo Cherwiene himnos como su O *Blessed Spring?* Es de temer que, lamentablemente, muy pocos. Se trata sólo de un par de ejemplos porque podríamos añadir a autoras como Susan Briehl, Carol Doran, Jeannette Lindholm, Carolyn Jennings, todas ellas profundamente inspiradas por el espíritu de la Reforma.

Esa entrada de las mujeres en el terreno de la composición se inició desde el principio con personajes como Elisabeth Cruciger, una amiga personal de Katharinavon Bora, la esposa de Martín Lutero. Al igual que Katharina, Elisabeth había sido monja y también como ella se casó con un pastor. Deseosa de alabar a Dios, Elisabeth se convirtió en una de las primeras compositoras de himnos de la Reforma.

Con todo, posiblemente la más importante de las compositoras inspiradas por la Reforma fuera Fanny Crosby que escribió en torno a nueve mil himnos. Algunos de ellos como *Grata certeza* (*Blessed Assurance*) forman parte de los clásicos intemporales de la vida cristiana. La vida de Fanny Crosby fue extraordinariamente difícil. Ciega a las seis semanas de nacer, pasó por períodos de tribulación como la epidemia de cólera de 1849 durante la cual atendió enfermos y entró en un proceso de depresión. De esa situación salió al comprender que tenía que dedicar su vida a Jesús. Dar ese paso implicó una reorientación de su existencia que tuvo como consecuencia directa su fecunda labor como compositora de himnos, unos himnos que, según propia confesión, nunca compuso sin antes orar al Señor.

Como en tantas otras áreas, la Reforma marcó un antes y un después en la Historia del arte y las mujeres. De seres excluidos —salvo como imágenes de vírgenes, santas o reinas— pasaron a ser tema real, partícipes directos y sistemáticos y, finalmente, artistas. De nuevo, se trató de un paso de gigante.

La mujer en la compasión

Una de las características del cristianismo bíblico es una conducta que suele aparecer en nuestras traducciones de la Biblia vertida como «compasión», pero que, en realidad, es un término griego que hace referencia a las entrañas que se conmueven ante la necesidad ajena. Jesús atendió a los que podían desfallecer por falta de alimento (Mateo 14:13 ss.); Santiago señaló que parte de la religión verdadera es socorrer a los huérfanos y a las viudas (Santiago 1:27) y Pablo indicó que el trabajo tenía como una de sus finalidades la de tener para compartir con los necesitados (Efesios 4:28).

Esa visión —que en la comunidad primitiva de Jerusalén llegó a un sistema voluntario de comunidad de bienes para atender a los necesitados (Hechos 4:32-5:11) y, con posterioridad, en las iglesias paulinas a un servicio para las viudas (1 Timoteo 5:3 ss.)— comenzó a quebrarse durante la Edad Media. Lo que era una práctica comunitaria fue quedando en manos de la jerarquía y de las órdenes religiosas de tal manera que el sistema asistencial que surgió perpetuó la mendicidad como ocupación, el engaño como forma de obtener limosnas y una lucrativa industria de donativos que iban a parar a instituciones que luego los repartían en mayor o menor medida. La lectura de obras como *El lazarillo de Tormes* permite ver cómo la religión, a inicios del siglo XVI, cuando surgió la Reforma, era un más que consolidado mecanismo de aplicación de la picaresca a la vida cotidiana. A la abundancia de pobres y también la existencia de una mendicidad organizada la Reforma opuso un regreso a los valores recogidos en las Escrituras.

La Reforma captó desde el principio lo negativo que era un sistema asistencialista que animaba a no trabajar, que mantenía en una situación de dependencia miserable a los que recibían y que perpetuaba los males que apenas paliaba. En su análisis coincidía, por ejemplo, con el juicio acentuadamente negativo que siglos después manifestaría un personaje como Gandhi. Para la persona que recibía un plato de sopa el sistema asistencialista podía parecer bueno, pero, a medio plazo, se revelaba fatal al perpetuar

situaciones de las que había que salir. Un ejemplo del aporte especial de la Reforma fue la *Bourse Française* establecida por Juan Calvino en Ginebra[10]. La finalidad de esta institución era albergar a los refugiados que venían huyendo de la violencia católica que reinaba en sus países de origen y prestar ayuda a los pobres.

Durante la década que fue de 1550 a 1560. unos sesenta mil refugiados pasaron por Ginebra, una cifra ciertamente considerable para la época y para los recursos de la ciudad. Sin embargo, los diáconos de las iglesias reformadas se ocuparon de prestar ayudas económicas temporales, entrenamiento laboral para encontrar trabajos e incluso herramientas para poder ejercer una labor. Por añadidura, atendieron los casos de abandono, a los enfermos terminales, a las viudas y a los huérfanos. Todo ello sucedió de acuerdo a unas reglas que se aplicaban de manera tajante para evitar crear dependencia y, a la vez, ayudar a salir de la situación de necesidad.

Las ayudas debían entregarse sólo a gente que, en verdad, se encontraran en situación de necesidad y si se daban circunstancias que aseguraran que era gente digna de confianza. Las ayudas no debían cargarse a los presupuestos públicos sino derivar de donaciones privadas o eclesiales. Se intentaba que la persona hubiera asumido una ética del trabajo bíblica. Finalmente, la asistencia era temporal y no debía convertirse en la forma de vida.

Lejos de tratarse de algo eventual o provocado por una dificultad ocasional, el servicio de beneficencia debía ser algo continuo en la vida de la iglesia hasta el punto de que Martín Bucero llegó a afirmar que sin esa acción de los diáconos «no puede haber verdadera comunión de los santos»[11]. El mismo Calvino, en uno de sus sermones sobre Timoteo y Tito, llegó a realizar una afirmación enormemente significativa:

> «¿Queremos mostrar que hay una reforma entre nosotros? Tenemos que empezar en este punto, es decir, que tiene que haber pastores que lleven con pureza la doctrina de salvación y además diáconos que tengan el cuidado de los pobres».

---

10. Un estudio especialmente interesante sobre el tema en Jeanninf Olson, *Calvin and Social Welfare: Deacons and the Bourse Françai*se, Cranbuiy, 1989.

11. Basil Hall, *Diaconia in Martin Butzer's Service in Christ*, Londres, 1966, p. 94.

La Reforma quedaba de manifiesto en dos conductas muy concretas. La primera era que los pastores se apegaban a lo que enseñaba la Biblia especialmente en lo que se refiere a la doctrina de la salvación; la segunda, que los diáconos se ocupaban de los pobres.

Sin embargo, había que rehuir enérgicamente la formación de masas de la población que vivieran de los demás y también la creación de entidades que se mantuvieran sobre la base de esa circunstancia. La ayuda era ineludible, pero tenía que tratarse de una ayuda que permitiera a las personas salir de su necesidad y vivir una vida mejor y que evitara el parasitismo.

Ese espíritu se mantendría no sólo a lo largo de los siglos, sino que además iría nutriéndose con nuevos aportes y en ellos tendrían un papel de no poca relevancia las mujeres. Fue el caso, por ejemplo, de Elizabeth —Betsy— Fry, una cuáquera inglesa que llegaría a ser conocida como el «ángel de las prisiones». Fry llevó extensos diarios de su actividad lo que ha permitido que los historiadores pudieran reconstruir los hitos más importantes de su existencia. Huérfana a temprana edad, se convirtió escuchando a una predicadora cuáquera. Casada, tuvo once hijos —cinco varones y seis hembras— lo que no la impidió desarrollar una labor social extraordinaria.

En 1813, visitó la prisión de Newgate y quedó justificadamente horrorizada por las condiciones de vida de las reclusas. Mujeres y niños estaban hacinados, en muchos casos esperaban todavía juicio, debían ocuparse de su alimentación y dormían sobre paja en pequeñas celdas. Tras fundar una escuela para los hijos de las reclusas, en 1817 fundó la Asociación para la Reforma de los Presos Femeninos en Newgate. Comenzando con la enseñanza de oficios a las reclusas, en 1821, creó la Sociedad de Damas Británicas para promover la reforma de las reclusas femeninas. En los años siguientes, las ideas de rehabilitación y trato humano de Fry se fueron imponiendo poco a poco. Tras la redacción de su libro *Prisons in Scotland and the North of England* (*Prisiones en Escocia y el norte de Inglaterra*), en 1818, fue la primera mujer en presentar ante el parlamento inglés pruebas de una cuestión, en este caso, de las condiciones existentes en las cárceles británicas.

Elizabeth Fry llevó a cabo una labor extraordinaria en las prisiones, pero no se limitó a esa labor. Ayudó a los sin techo, estableciendo un albergue nocturno en Londres y en 1824, creó la *Brighton District Visiting Society* (*la Sociedad Visitadora del Distrito de Brighton*) cuya finalidad era conseguir voluntarios para visitar los hogares de los pobres y proporcionarles consuelo y ayuda material. El hecho de que el negocio de su esposo quebrara no detuvo la labor de Elizabeth Fry que recibió el respaldo directo de Federico Guillermo IV de Prusia o de la reina Victoria. Ciertamente, la historia del sistema penitenciario tiene un antes y un después en Elizabeth Fry.

Entre las tareas acometidas por Elizabeth Fry, estuvo la de abrir una escuela para enfermeras, pero el gran avance en ese terreno se produjo con otra mujer también inspirada por la visión bíblica recuperada por la Reforma. Se llamaba Floren Nightingale y había nacido en el seno de la clase alta inglesa en 1820. En febrero de 1837, Florence escuchó la voz del Señor que la llamaba a «un futuro de servicio», un servicio además en el que, debería estar dispuesta a perder su reputación. Sintió igualmente que el servicio debería desarrollarse en el terreno de la enfermería y, en contra del criterio de su familia, comenzó a estudiar con esa finalidad. Florence Nightingale cambió radicalmente la visión de las enfermeras. Hasta entonces habían sido poco menos que soldaderas que poco o nada aportaban al cuidado de los enfermos. Todo eso cambió con Florence hasta tal punto que puede decirse que las enfermeras contemporáneas son una herencia directa de su abnegada labor.

Más que notable fue también el papel de mujeres inspiradas por la Reforma en la lucha por abolir la esclavitud. Destacada fue la contribución de cuáqueras como la citada Elizabeth Fry, pero la campaña para acabar con semejante lacra de la Humanidad no se limitó a esa denominación. Un caso especial fue el de Sojourner Truth. Nacida en 1797, como la esclava Isabella Baumfree, en 1826 se evadió con su hija. En esa ocasión, el Señor le mostró una visión del hogar donde vivía un matrimonio de cuáqueros llamados Isaac y María Van Wagenen. Los Van Wagenen compraron a la joven negra a su dueño y la pusieron en libertad. Un par de años después, tuvo una experiencia que cambió radicalmente su vida. Según relataría en su autobiografía, Dios

se le reveló mostrándole que no había un lugar del universo donde no estuviera y que Jesús la amaba.

En 1843, la liberta cambió su nombre por el de Sojourner Truth tras sentir que el Señor le ordenaba «testificar de la esperanza que había en ella»[12]. En 1851, causó una enorme sensación en la Convención de Mujeres en Ohio al pronunciar una predicación titulada *Ain't I a Woman* (*Acaso no soy una mujer*). A partir de entonces, su repercusión social fue inmensa. Harriet Beecher Stowe, la autora de *La Cabaña del tío Tom*, contaría lo impresionada que había quedado con ella en el curso de una cena ofrecida a pastores y abolicionistas. Algo semejante sucedió cuando se entrevistó con el presidente Abraham Lincoln.

Sojourner Truth, una mujer cuya instrucción prácticamente se limitaba a la Biblia y las predicaciones que había escuchado, tuvo una enorme influencia en el movimiento abolicionista y en la defensa de los derechos de las mujeres. De manera bien reveladora, solía comentar que su punto de partida en una predicación era siempre «Cuando encontré a Jesús».

Como tantos otros aspectos que merecerían un tratamiento amplio y atento, la historia de las cristianas implicadas en la obra social está por escribir y, en estas páginas, sólo nos estamos deteniendo en algunos pocos ejemplos de una trayectoria extraordinaria de siglos. Entre ellos, podría mencionarse el caso de Jules Mallet que se dedicó a ocuparse de los niños, los reclusos y los enfermos; el de Jenny d'Héricourt, Henriette Guizot de Witt y Julie Siegfried que combatieron la prostitución y la trata de blancas y defendieron la igualdad de derechos entre hombres y mujeres en Francia; y el de Catherine Booth, predicadora callejera y cofundadora al lado de su esposo del Ejército de Salvación. A diferencia de los personajes turbios del mundo secular —precursoras del feminismo actual— que tan bien fueron retratados en la novela de Henry James titulada *Las Bostonianas*, todas estas mujeres extrajeron de las Escrituras una cosmovisión que tradujo sus poderosos llamados espirituales en ministerios difíciles, arduos, sin recompensa social, no pocas veces peligrosos, pero que implicaron siempre

12. The Norton Anthology of African American Literature, 3rd Edition, Vol. 3.

un cambio positivo de la Historia y que dejaron de manifiesto el inmenso poder de Dios y de Su Palabra.

En la lucha contra la esclavitud, en la creación de obras sociales para ayudar a los pobres, a los desvalidos, a los reclusos y a las prostitutas; en la fundación de sociedades para la promoción de la mujer, en todos y cada uno de estos terrenos antecedieron a los movimientos socialistas y a los feministas, pero sin enarbolar una bandera de oposición al sexo masculino ni tampoco desnaturalizar a las mujeres. Por el contrario, enraizaron su labor fecunda y sublime en las verdades contenidas en la Biblia. Sin la menor duda, la Historia quedó alterada de manera dramática y positiva por la Reforma, pero en una de las áreas donde resultó más acentuado ese cambio fue en la vida de las mujeres.

CONCLUSIÓN

La mujer aparece en la revelación bíblica dotada de una extraordinaria relevancia y dignidad. Incluso en el inundo limitado en tantos aspectos del Antiguo Israel, gozó de una consideración notablemente superior al de los otros contextos históricos. Esa situación experimentó un vuelco de consecuencias extraordinarias con la predicación de Jesús de Nazaret. De ser un personaje de segunda categoría, tutelado y con una más que limitada esfera de actividades, la mujer pasó a convertirse en un ser considerado en pie de igualdad con el varón, inserta en el seno de una comunidad donde ni siquiera existía diferencia entre judío y gentil e incluso integrada en el servicio de un colectivo que tampoco diferenciaba entre esclavos y libres.

Buena parte de los movimientos que, actualmente, afirman defender a la mujer han reducido esa conducta a convertirla en lo más grosero, sórdido y degradado que pueda ser un varón. En acentuado contraste, el cristianismo no consideró que el adulterio femenino pudiera ser un avance social sino que indicó que era tan pernicioso como el del varón. Tampoco asumió que la destrucción de la vida de un niño era tan lógica como la de una niña sino que intentó salvar ambas. Incluso, señaló un modelo para el amor de los esposos y éste no fue otro que el del amor indescriptible de Jesús por su pueblo.

Semejantes avances quebraron de manera espectacular y trágica en el siglo IV d. de C., aunque ya habían sido objeto de asedio en tiempos anteriores. A medida que la teología se vio impregnada de corrientes paganas y que los que la escribían eran célibes obligatorios, las mujeres se vieron pintadas con colores cada vez más siniestros al igual que sucedía con la sexualidad e incluso con el matrimonio reducido a la categoría ínfima de fornicación legalizada. La situación espiritual óptima era la de la castidad perpetua y aquellos que se amaban y tenían hijos debían ser considerados de manera aviesamente negativa. En esa caracterización de la mujer con los colores más siniestros, incluso se la calificó de «puerta del Diablo» y se la consideró, por ejemplo, más predispuesta a la hechicería que al varón. Fueron incapaces de ver aquellos «santos» que era su propia inmundicia la que proyectaban

psicológicamente sobre las mujeres. Para añadir al insulto la herida, algunos de ellos conformarían la teología oficial católico- romana durante siglos.

De esas simas de increíble bajeza moral y de aciago abandono del mensaje de las Escrituras, pudo salir el género humano gracias a la Reforma que convirtió la recuperación de la Biblia en su primera misión. El sexo y el matrimonio, la familia y la relación conyugal, las artes plásticas y la música, la alabanza a Dios y la literatura, el funcionamiento de las iglesias y la compasión fueron algunos de los aspectos afectados por la Reforma que, a su vez, cambiaron drásticamente la situación de la mujer. Así ha quedado de manifiesto, aunque sea de manera sucinta, en las páginas anteriores.

Sin embargo, lo expuesto en las páginas precedentes no es una reflexión, por valiosa que pueda resultar, que afecta únicamente al pasado. Constituye más bien una plataforma práctica para enfrentarse con problemas seculares, que siguen existiendo en la actualidad y que se prolongarán durante siglos de no corregirse. En la actualidad, con una ideología de género que pretende aniquilar los conceptos naturales de sexualidad, de familia y de relación entre sexos constituye una obligación más perentoria que nunca la de volverse a la Biblia, la de examinar los caminos de ese gran esfuerzo de recuperación de las Escrituras que fue la Reforma y la de dar una respuesta a los desafíos, no pocas veces pavorosos, de nuestro tiempo. El resultado puede ser una relación como la descrita por los reformadores o por los injustamente insultados puritanos. Se trataría de esa relación en la que el hombre y la mujer se unen armónicamente consiguiendo sublimes melodías de amor, en la que un proyecto de vida fecunda y feliz se convierte en realidad, en que las familias se fortalecen como células básicas de la sociedad, en que tiene lugar el inicio de un proceso educativos y en que se comienza a vivir el Reino de Dios, aquel que debe ser buscado por encima de todo (Mateo 6, 33). Si este breve libro ha contribuido algo a avanzar hacia esa meta, su autor se sentirá más que satisfecho.

BIBLIOGRAFÍA

Además de la bibliografía consignada en las notas a pie de página, pueden utilizarse para ampliar cuestiones relacionadas con la Reforma las obras siguientes.

A.E. McGrath, *Reformation Thought. An Introduction,* Oxford, 1999.

A.G. Dickens, *Martin Luthers and the Reformation,* London, 1967.

A. Pettegree, *The Early Reformation in Europe,* Cambridge, 1992.

A. Pettegree, *The Reformation World,* London, 2000.

Albert Greiner, *Luther: Es saibio graphique,* 1970.

Albert Greiner, *Martin Luther, oul'hymne à la grâce, ,* Paris, 1966.

Atkinson, James, *Luther's Early Theological Works,* London 1962.

Atkinson, James, *Martin Luther and the Birth of Protestantism,* London, 1968, 1982.

Atkinson, James, *The Trial of Luther,* New York: Stein and Day, 1971.

B. Lohse, *Martin Luther: an introduction to his life and work,* Edinburgh, 1986.

B. Scribner, R. Porter and M. Teich, *The Reformation in National Context,* Cambridge, 1994.

Bainton, Roland, H., *Bibliography of the Continental Reformation,* 1935.

Bainton, Roland, H., *Luther's Struggle for Faith,* Church History, XVII, 1948.

Bainton, Roland, H., *Review of Boehmer's Road to Reformation,* Church History, XVI, 1947.

Bainton, Roland, H., *The Development and Consistency of Luther's Attitude Toward Religious Liberty,* Harvard, Theological Review, XXII, 1929.

Baylor, Micharl G, *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther,* Leiden, 1977.

C. Lindberg (ed), *The European Reformation Sourcebook*, Oxford 2000.

E. Cameron, *The European Reformation*, Oxford, 1991.

Émile G. Léonard, *Histoiregénerale du portestantisme*, París 1961, London, 1965.

Erikson, Erik H., *Young Man Luther*, London, 1958.

Ernest G. Schwiebert, *Luther and His Time: The Reformation for a New Perspective,* St. Louis, 1950.

H.J. Hillerbrand (ed), *The Oxford Encyclopaedia of the Reformation,* 4 vols, Oxford, 1996.

Harold J. Frimm, *The Reformation Eve*, New York, 1965.

Hughes, Philip, *The Revolt against the Church:Aquinas to Luther,* London, 1960.

J.D., Tracy, *Europe's Reformations 1450-1650,* Lanham and New York, 2000.

Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Reforme,* París, 1973.

Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg. 1939, New York, 1968.

Kidd, Beresford James, *Documents Illustrative of the* Continental Reformation, Oxford, 1911.

Köstlin, Julius, The *Life of Luther*, 1905.

Köstlin, Julius, *Martin Luther: His Life and Writings,* 1875.

Küng, Hans, *Justification,* London, 1981.

Luther, Martin, The *Works of Martin Luther,* Philadelphia: Muhlenberg Press, 1943.

O. Chadwick, *The Early Reformation on the Continent,* Oxford, 2001.

O. Chadwick, The *Reformation*, London, 1964.

O'Hare, P. F, *The Facts about Luther*, New York, 1916.

O'Malley, John W. *Catholic Reform, in Reformation Europe*, St. Louis, 1982.

Oakley, Francis, *Conciliarism in the Sixteenth Century: Jacques Almain Again*,1977.

Oberman, Heiko A., *Reformation: Epocheoder Episode*, 1977.

Pauck, Wilhelm, *Heritage of the Reformation*, 1950.

Ryken, Leland, *Worldly Saints*, Grand Rapids, 1990.

Setz, Wolfram, *Lorenzo Vallas Schriftgegen die konstantinischeSchenkung: De false credita et ementitaConstantini donation: ZurInterpretattion und Wirkungsgeschichte*, *Tübingen*, 1975.

Swilder, Leonard, *The Uses and Abuses of History: Reappraising the Reformation*, *Commonweal*, 81, 1964.

Todd, J. M, Martin Luther: *A Biographical study*, London 1964.

Todd, J. M, *Luther: A Life*, New York, 1982.

Torrance, Thomas, F, *Christian Theology and Scientific Culture*, Belfasta, 1980.

Vidal, César, *El Caso Lutero*, Madrid, 2004.

Vidal, César, *La herencia del cristianismo*, Tyler, 2014.

Vidal, César, *El legado de la Reforma*, Tyler, 2016.

ACERCA DEL AUTOR

César Vidal es doctor en Historia —Premio extraordinario de fin de carrera— Derecho, Filosofía y Teología. Su abundante obra literaria se relaciona con la investigación histórica, el ensayo y la ficción. Ha recibido numerosos premios literarios (Las luces, Ciudad de Cartagena, Ciudad de Torrevieja, Jaén, Algaida, Finis Terrae, Espiritualidad MR, etc.) habiéndose traducido sus libros a una decena de lenguas. Figura indiscutible de los medios de comunicación —Premios Antena de Oro, Micrófono de Plata, Hazte oír, Pluma de oro de las víctimas del terrorismo— su página web (www.cesarvidal.com) y sus páginas de Facebook (César Vidal y Es la noche de César) son visitadas a diario por decenas de miles de personas. Convencido defensor de la libertad y activista reconocido de los Derechos Humanos, ha recibido reconocimientos de ORT México, YAD Vashem Supervivientes del Holocausto de Venezuela, Fundación Hebraica, Jóvenes contra la intolerancia y otras entidades. Miembro de la Academia norteamericana de la lengua española en los Estados Unidos. Entre sus obras más conocidas destacan: *El Testamento del pescador; El Holocausto; El Hijo del Hombre; La ciudad del azahar; El fuego del cielo; y su trilogía: Jesús, el judío; Buda, el príncipe y Mahoma, el guía.* Es también autor del Nuevo Testamento interlineal griego-español. Entre sus obras más conocidas en el terreno de la literatura infantil y juvenil destacan: *La mandrágora de las doce lunas* (Premio ciudad de Cartagena, 2000). *La leyenda de AlQuit*, (Lista de honor del Premio CCEI, 2000). *El último tren a Zurich* (Premio a Jaén, 2004). *El perro de Gudrum* o su triología, *El sabio* que llegó a crear un alfabeto específico. Actualmente, vive exiliado en el sur de los Estados Unidos.

LA MUJER Y LA REFORMA

La Reforma del siglo XVI constituyó un fenómeno de extraordinaria relevancia espiritual. Sin embargo, su importancia no quedó limitada a las cuestiones espirituales. El regreso a la Biblia abrió la puerta a recuperar valores relacionados con el trabajo, la educación, la economía, la supremacía de la ley o la veracidad. Fue también esencial para considerar de una manera distinta —bíblica— a la mujer. Denominada «la puerta del diablo» por los teólogos medievales que incluso la definieron como un «hombre defectuoso», la Reforma devolvió a la mujer su dignidad en áreas como la familia, el matrimonio, la sexualidad y la formación. De manera totalmente novedosa y no investigada con anterioridad, este libro relata cómo la Reforma cambió la visión de la mujer.

• • • • • •

César Vidal es un historiador, escritor y comunicador americano de origen europeo. Doctor en Historia —premio extraordinario de fin de carrera— Derecho, Filosofía y Teológica, ha publicado más de doscientos libros en una docena de idiomas. Su blog www.cesarvidal.com su canal de televisión www.cesarvidal.tv y sus canales de Youtube La Voz de César Vidal y Teshuvah son seguidos cada mes por millones de personas en todo el planeta.

EDITORIAL JUCUM
P.O. BOX 1138 TYLER, TX 75710-1138

Este material está disponible gratuitamente, con la única finalidad de ofrecer lectura edificante a tod@s aquellos herman@s que no tienen los recursos económicos para adquirirlo. Si usted es alguien financieramente privilegiado, utilice este material para su evaluación, y, si es de su gusto, bendiga al autor, editores y librerías, con la compra del libro.
Kamikaze PDF